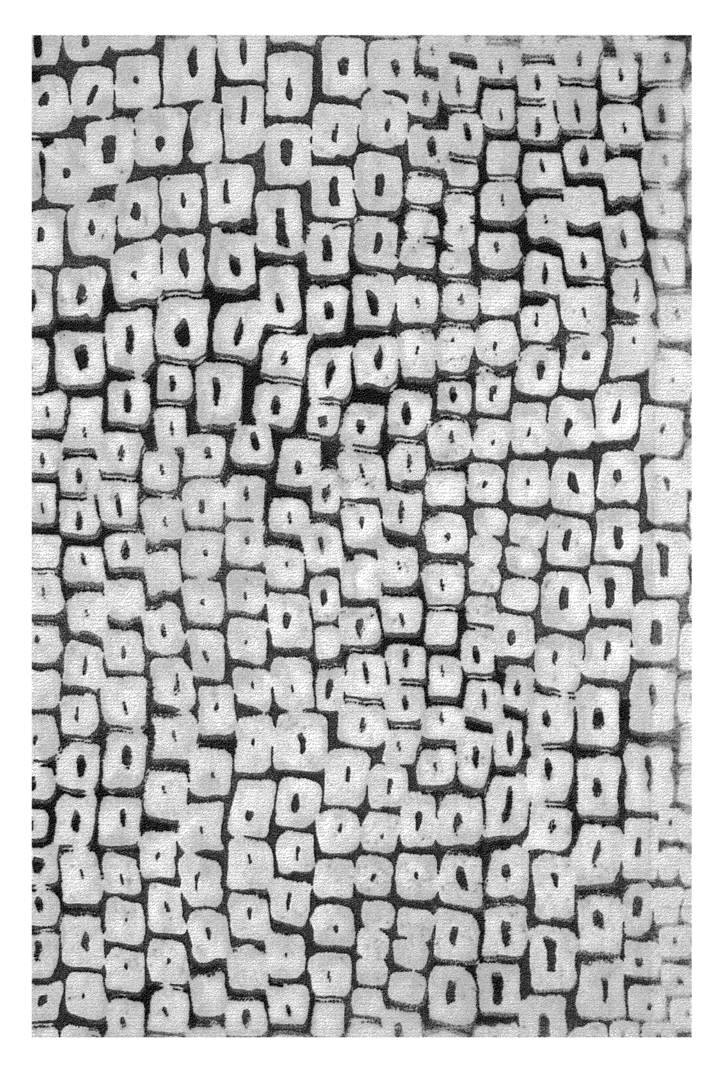
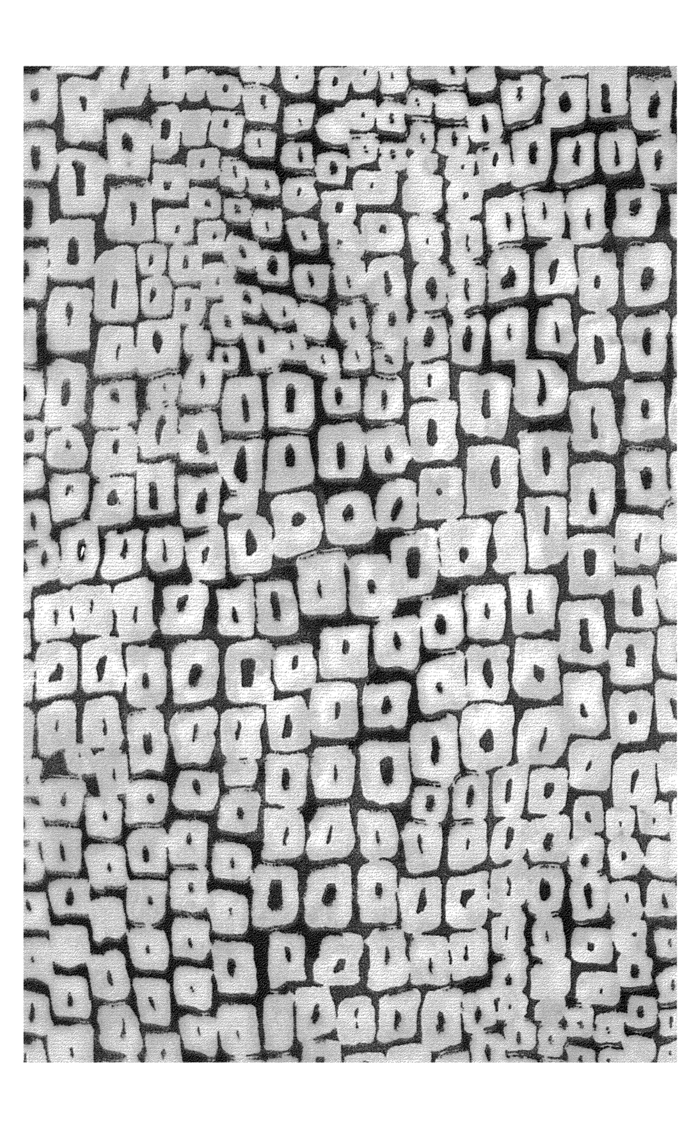
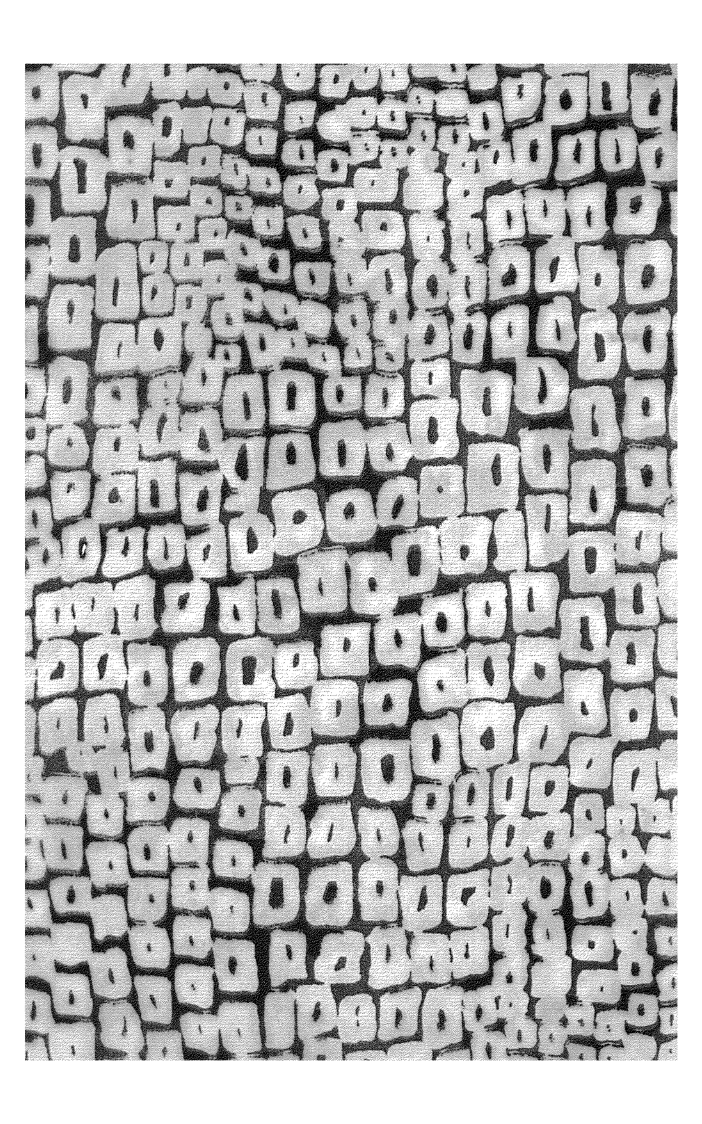








ديوجين

العدد ١٤٧/٩١

نوفمبر ١٩٩

محتويات العدد

إعادة التركيب والخدع : في أي نوع من الصور التجميعية ؟

بقلم : رينيه برجر Rene Berger

"أليست الصور هي من أعظم المداخل للولوج إلى عالم الخيال ؟"
فرانسوا بيكر(١)

ظلت وسائل الاتصال تؤدى عملها على مر آلاف السنوات بالرسائل المصورة واللغوية . وفى البداية عملت الرموز اللغوية كوسيط ، ثم بعد ذلك استخدمت الصور أو بمعنى أشمل التمثيل . ولكى تصبح اللغة أو الرموز مداخل قابلة للانتقال ، لابد من إعادة إنتاجها وتقديمها صوتياً من خلال الكتابة أو الرسم أو النحت ، أو أى وسائل أخرى من وسائل الإنتاج . وإعادة الانتاج تحتاج إلى مجال والذى يخدم ، من خلال استعمال مادة مناسبة ، كناقل لها ، وصياغة قواعد تحكمها ونوع من أنواع الثبات . وبمعنى آخر فإن التمثيل متعذر دون تثبيت معين للرسالة ، والذى يمكنه تأكيد بقائها سواء أكانت قصيرة أم طويلة ، ولكنها تحتاجه تماماً حتى تؤدى وظيفتها كرسالة(٢) .

---

(١) فرانسوا بيكر ، مراسلات مركز CNRS تصورات علمية خاصة (٦٦ - ٦٧ - ٦٨) ، باريس ، يناير - يونيو ١٩٨٧ صفحة ٦ . أنظر أيضاً الهامش رقم ٢٦ والهوامش التالية .

(٢) لاحظ المسح الذى أجرته اليونسكو عن النصب التذكارية فى مقالة بعنوان "الاتجاهات الرئيسية فى البحث مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية ، تحت إشراف چاك هاڤيت، باريس ، هوج ، نيويورك ، اليونسكو ٣ مجلدات نشرت فيما بين عامى ١٩٧٠ و ١٩٧٧ . وهناك Harold A. Innis , The Bias of Communication مطبعة جامعة تورنتو (١٩٥١) و Lucien Febvre / Henri Jean Martin, L'apparition du livre باريس البين متشيل ، ١٩٥٨ ، و ١٩٧١ مجموعة L'evolution de l'humanite. يكمن السبب فى الطفرة الشفرية ، باريس ، دينويل ، ١٩٧٢ والتى قدمت المعانى المستحدثة للثقافة التقنية ، وهى اليوم تستعمل على نطاق واسع .

ترجمة : أمال كيلانى

أما عن الفن ، ومع وضعنا فى الحسبان لمخاطرة التعرض لخطة منهجية معينة ، فإننا نلاحظ أن التمثيل جزء من طريق متدرج من الحالة الصلبة إلى السائلة . وفى البداية كانت النصب التذكارية والمعابد والقبور والقصور تنم عن الحضارات . وقد عبر المعماريون عن المكان بمواد صلبة تتحدى الزمن . وقد قام فن النحت أيضاً على أساس من المكان والزمان بالتبادل . ولما كان النحت غالباً هشاً وقابلاً للتلف عن المبانى ، فإنه لم يحقق نفس الأهداف : أن يقدم علامات رمزية ضد التهديد بالنسيان أو الفناء . ولكن التصوير الزيتى اخترع الرسم المنظورى حتى يمكنه أن يعيد تشكيل البعد الثالث "رمزيا".(٣) وقد استطاعت التقنيات أن تحظى بقبول الفنانين ، عندما حولت الوهم إلى شبه حقيقة . وأصبح الرسم المنظورى بناء راسخاً ، تحكمه قواعد يجرى تدريسها . حقاً إنه بالإضافة لذلك ظهرت المواد المختلفة مثل : رقائق الموزاييك ، والفريسك ، والأصباغ التى تستعمل مع الرسم المائى ، والزيت ، والأسطح الملساء أو الخشنة . وفيما بعد تعارض النقش مع مفهوم العمل المتفرد ، وبهذا فتح المجال أمام "الواقعية" . لقد ضاعف من إعادة إنتاج الصور ، بينما عزز فى نفس الوقت إمكانية نقلها . وقد أمكن ارتياد هذا الجانب بمدى أوسع عن طريق التصوير باستخدام التقنيات الآلية ،والتى طورتها السينما بدورها باختراع حركة الصور فوق الشاشة ، حيث يجلس المشاهد أسير مقعده ليرى كل أشكال المرح والفزع خلال عملية تكرار العرض. وقد طرأ تغيير جوهرى مع اكتشاف التكنولوچيا السمع بصرية الحديثة . وقد قام التلفزيون فى بيوتنا بتحريرنا من الذهاب إلى أماكن معينة لنشاهد عرضاً سينمائياً ، وبذلك استحوذ على كياننا كله ببرامجه التى تعرض طوال النهار وحتى المساء ، بل قد تستمر الليل بطوله . أى شىء يمكن أن يعرض على الشاشة . ينطلق بأقصى سرعة . كالبروتيزم دائم الوجود وغير محدود. وتفقد الأشياء والأصناف والمعايير والمبادئ استقراريتها عندما تختلط بمكونات أشعة الكاثود المنبعثة من الشاشة . والذاكرة الجمعية للماضى لازالت مملوءة بمواد حقيقية أو خيالية لها وزنها ، اختارت كل حضارة أن تُختزن فيها . ويقودنا التلفزيون الآن إلى تطوير "ذاكرة صوتية" ، يمكنها الحديث . وذاكرة التاريخ طويلة الأمد حل مكانها ذاكرة "الصور المتلاحقة الوميض".(٤)

ثم ماذا عن الكمبيوتر الذى يسارع وينقل حتى طرق سلوكنا وتفكيرنا وتخيلنا ؟ إنه يستطيع القيام بكل الأدوار بالفعل . وسرعان ما سيكون قادراً على فعل أى شىء . أى شىء . وكما قال بروتاجوراس عن الانسان ، فإن الكمبيوتر فى طريقه لأن يصبح مقياس كل الأشياء .(٥) وعند هذه

(٣) Erwin panofsky, La perspective comme forme symbolique، باريس طبعة مينون، ١٩٧٥، Ern-est Gombrich, L'ecologie des images ، باريس ، فلاماريون ١٩٨٣ .

(٤) رينيه برجر ، التليفزيون ، الإنذارات التى يوجهها اعتمادنا على التلفزيون ، باريس كاستر مان ١٩٧٦ .

(٥) من بين كل البحوث المميزة لاحظ العمل الذى قام به دوجلاس هوفستادر Douglas Hofstadter وجودل Godel و إيسر Escher و باخ Bach : An Eternal Gotlden Braid, New York, Vintage Books, 1980 ، والعمل الذى لا يقل عظمة ولاشمولية الذى قام به مارفن مينسكى Marvin Minsky بعنوان The Society of Mind. ، نيويورك سيمون وتشوستر ١٩٨٦ .

النقطة فلابد أن نذكر ثلاث عبارات ظاهرية التناقض .

١- فى المقام الأول ، فإن الكمبيوتر يبدو كأنه ليس فقط العبقرى القادر على حل أعقد المشكلات (يحكم حركة الفضاء ، يعمل كخبير فى الكيمياء والطب .. إلى آخره)(٦) ، بل أيضاً يدير أكثر الأعمال المنزلية تواضعاً (فنرى فى الإعلانات : "إسو ، الغسالة الأتوماتيكية التى تعمل بالكمبيوتر ، الغسالة الوحيدة فى العالم والتى تزن الغسيل وتتعرف على كل نوع من النسيج وتعطى أفضل النتائج فى غسله").

٢- فى المقام الثانى ، يبدو الكمبيوتر كما لو كان الآلة القادرة على تحويل كافة أنظمة وسائل الاتصال الخاصة بنا - الكلمات ، والصور ، والأصوات ، والأشكال - داخل رموز مزدوجة واحدة ، كما يمكنها فى الناحية المقابلة إعادة عكس الأعداد من صفر وواحد سواء أكانت منطوقة أم مكتوبة ، إلى عمليات رياضية ، أو رسوم ، أو خرائط ، أو أصوات ، أو ضجيج ، أو موسيقى.(٧)

٣- فى المقام الثالث ، فإن الكمبيوتر يأمل عن طريق تطوير الذكاء الزائف إلى التدرج فى كل عمليات السببية متضمناً التفكير بصفة عامة ، حتى إنه يستطيع أن يقلد إلى حد بعيد وظيفة عقولنا.(٨)

وهكذا ، فإنه كلما عظم عمل الكمبيوتر كآلة ، قل ظهوره فى شكل الآلة ، وكلما صغر ظهوره كآلة

---

(٦) إن مجلة لايف تنشر الآن سلسلة فى حوالى عشرين مجلداً بعنوان شامل "عالم الكمبيوتر" . وهذه المجموعة مليئة بالحقائق والمحاولات لفحص هذه الأعداد المتزايدة لاستخدام عمليات البيانات والرسوم الموضحة فيها واضحة بشدة وفعالة . ويجب أن نلاحظ أن الأعداد الضخمة من البيليوجرافيات لآلاف العناوين (كتب ودوريات ومجلات) فى أغلب الأحيان أمريكية أو انجليزية . وهذا يقودنا إلى حقيقة هى أنه كظاهرة عامة كلما انتشر الكمبيوتر فهو مصحوب بالثقافة الأصلية التى اخترع على اساسها .

(٧) انظر مخطوطات ليبنتز بتاريخ ١٧ مارس ١٦٧٩ ، والمسماة الديالكتيك (الجدل) المتطور ، وفيها أوضح الفيلسوف نظام الأرقام المزدوجة ، وفى عام ١٧٠٣ أصبح هذا النظام مادة لتقرير قدمته الأكاديمية الفرنسية ، والذى انتهى بهذه الكلمات : «كل المسببات التى يمكن استخراجها من الأفكار ، يمكن أن تستخرج من صفاتها بعملية حسابية ، والتى يمكن أن تصبح من أكثر الوسائل المساعدة لعقل الإنسان . فى مجموعة بحوث ليبنتز ، برلين ، ميونيخ ، In Herrn von Leibniz's Rechnung mit Null und Eins .

(٨) أعتقد أن أفضل تفسير لهذه العبارة ورد فى ديد الوس Daedalus - وهى جريدة الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم ، الصادرة فى شتاء ١٩٨٨ ، المجلد رقم ١١٧ رقم ١ كامبردج وماساشوستس - والذى يوضح أنها ترتبط بالذكاء الزائف وبخاصة بتطور نظام الاتصالات الحديث . والمؤلفون الذين يعتبرون من بين أعظم الخبراء فى هذا المجال، لم يترددوا ، كما هو ملاحظ ، أن يدونوا ملاحظاتهم تحت بند التساؤلات الفلسفية . وعن نفس هذا الايضاح ، انظر Terry Winograd and Fernando Flores, L'intelligence artificielle en question, Paris PUF ١٩٨٩ ، وكذلك John Haugeland, L'esprit dans la machine , fondements de l'intelligence artificielle, Paris طبعة Odile Jacob وأيضا Jean - Claude Perez, Les nouvelles voies vers L'intelligence artificielle I.B.M. Montpellier Masson ، المكسيك ، ١٩٨٨ ، باريس ، ميلانو ، برشلونة ، ١٩٨٨ ، دون إلقاء نظرة على النقد الراديكالى للعلوم الوضعية بقلم لوشيان سفيز Lucien Sfez فى مقالة بعنوان فى نقد وسائل الاتصال ، طبعة باريس ، ١٩٨٨ .

، تعاظم دوره كضمير . إنه بالقطع ذلك الغموض الذى يكتنف الظواهر الكثيرة التى تفسح المجال للانتشار ، وفى نفس الوقت إلى عدم الراحة بين صفوف العامة من الناس . فهل يمكن للكمبيوتر ، كما يتساءل البعض عادة ، بتطويره إلى آلة متعاظمة الأثر ووصوله إلى عمليات تجريد متزايدة ، أن يجعلنا نتحرك تجاه عالم أكثر تجريدية ، نحو دخول عالم الفن وهو بطبيعته يعتمد على المواد الملموسة ؟ ذلك لأن الكمبيوتر - وهو شىء يدعو للدهشة - باستخدامه الحسابات والأرقام فقط، يمكنه أن يخلق عالماً من الصور والأصوات ، دون أن يربطها بمصدرها الذى خرجت منه ، ولا بنسختها الأصلية فى الطبيعة !

هذا هو الوضع فى الصور التجميعية أو الرسوم الكمبيوترية ، والتى يطلق عليها اسم انفوجرافى ، أى مجموعة من الكلمات تعطى معلومات وصورا ، والتى تمثل الإنتاج الآلى الفورى للرسوم والصور ، والتى تحدث بؤرة هى فى نفس الوقت تقنية أو جمالية أو معرفية . والصورة المحللة ما هى إلا عدد ضخم من الفوتونات صدرت من الشىء الموجود أمامنا ، والتى تظهر فى وسط تقنى أو مغناطيسى ؛ "إنها مجموعة من الأعداد قام الكمبيوتر بحسابها من الأوامر المدخلة إليه" ، كما لاحظ إدموند كوشو.(٩) وبالمثل فقد ذهب فيليب كيوا إلى "أنها مجموعة تضادات من العقلى والمحسوس" ، وفى نفس الوقت لاحظ "أن الصور المتشابهة والتى يراها الرياضيون المنطقيون مؤدية للغرض ، أصبحت مادة بالغة الغرابة للحيوية التكنولوجية والفنية والفلسفية فى نهاية هذا القرن».(١٠) .

باختصار ، فإن الثورة التى انبثقت يمكن تلخيصها فى السؤال التالى : هل مجال التمثيل ، الذى جرى التعامل به لآلاف السنين ، فى طريقه لإفساح المجال لاختراع مجال جديد من التظاهرات الزائفة ، تلك التى بدأت فى الظهور ولكنها رغم ذلك تدخل فى أشكال غير مرئية ، أشكال لا يمكن لأى فرد أن يعرف بالضبط ما هى الأبعاد اللامحدودة التى تنقاد إليها ؟ من الواضح أن التغير الذى حدث ليس بهذا الوضوح والتحديد ، ولكن هذا التفسير الجامد يُعنى بتأكيد اتجاه التغير فى عمليات محسوسة ، والذى يعمل الكمبيوتر كوسيطه الرئيسى ، والذى استمد قوته من الحاسب الذى بدأ استعماله منذ عقود قليلة مضت ، لكنه أصبح أكثر وأكثر ؛ بوساطة قوته المتعاظمة التطور وتطبيقاته المتزايدة الأعداد ، أصبح "المتحكم" فى أزمنتنا .

قبل محاولة الإجابة ، دعنا نفحص ولكن باختصار ، القليل من تجلياته مع الأخذ فى الاعتبار للصور ، وهى بالقطع إحدى آفاقه الباهرة .

---

(٩) Edmond Couchot, Images de l'optique au numerique ، باريس لندن ، لوزان ، هرمز ١٩٨٨ أنظر أيضاً "Nouvelles images, nouveau réel", Cahiers internationaux de sociologie ، باريس PUF يناير - يونيو ١٩٨٧ .

(١٠) هذه الملحوظة نقلت عن فيليب كيوا مدير برامج Imagina ، ولتكوين الصور الجديدة التى تحدث كل عام فى مونت كارلو . فيليب كيوا مؤلف كتابين فى نفس هذا الصدد Eloge de la simulation , De la vie des langages a la synthese des image ١٩٨٦ و Metaxu, Theorie de l'art intermediaire ١٩٨٩ ، كلاهما نشرهما سيسيل طبعة شامب ڤالون INA . .

إن ابسط الطرق هو إنتاج صور باستعمال الرسوم الجرافيكية ، والتى تعنى بالمفهوم الشائع ، الرسم على سطح ما باستعمال وسيلة إلكترونية (أو فارة ، أو أى آلة أخرى مناسبة) ، وهى تشابه إلى حد ما الطريقة التقليدية فى الرسم على قطعة من الورق باستخدام قلم رصاص . وما نطلق عليه اسم المنتج ، ٢ ب (ذو البعدين) ، هو المنشأ للتمرينات اللانهائية التى يؤديها الكمبيوتر ويشجعها من خلال ألعاب مثل الأتارى والاميجا والماكينتوش وغيرها من الآلات ، وبمساعدة الأعداد المتزايدة من برامج الكمبيوتر ، والتى يمكنها أن تنتج أكثر من ١٦ مليون لون وظل ، فإن الاحتمالات لا توضع تحت حصر (١١) . وقد استخدم عدد من الرسامين هذه المصادر ليرسموا أعمالا بالكمبيوتر والتى عرضوها ، سواء من خلال شاشات عرض خاصة بهم أو على شاشات عرض كبيرة وقدموها فى احتفالات وطنية وعالمية ، أو فى شكل صور مطبوعة أو مصورة ، والتى عرضوها بنفس هذه الطريقة كعروض للفن الكلاسيكى فى الجاليريهات أو المتاحف(١٢) . وغالباً ما يصاحب هذه الاحتفالات جوائز أو شهرة . وقد جرت العادة أن يلجأ بعض المشاهير لعمل براويز ثمينة لهذه الرسوم والصور التى أنتجها الكمبيوتر ، وعلقوها على جدران منازلهم كما لو كانت صورة عالية القيمة . وقد تكون من هذه الرسوم مجموعات كبيرة ، لكن ليس أمامها كبير مجال للتطور .

والصور الصادرة عن الكمبيوتر لا تظهر فى نفس الدرجات من الدقة بالرسم أو النقش أو النحت ، إن الفن الإلكترونى ليس له سوق ، والدليل على ذلك ، الرسوم التمهيدية التى وضعت لفيلم "من يضع إطارا للأرنب روجر؟" فقد بيعت بالمزاد العلنى فى قاعة سوثبى بمبلغ ٦٦ر١ مليون دولار أمريكى ، رغم أنها لم تكن ذات قيمة تجارية داخل أحداث الفيلم(١٣) .

وبطريقة أكثر حذلقة ، فقد تجمع عدد من أخصائيى الكمبيوتر مع الفنانين ليصمموا كمبيوتر ذا

---

(١١) الرسوم التى نشرها كوانتل ، على سبيل المثال ، والتى عملت من أجل المحترفين ، حققت مستوى مدهشاً مع مجموعتها البالغة التنوع التى تحويها منشورات Paintbox (رسوم الفيديو) VR (صور الفيديو المنمقة) ، VE (انطباعات الفيديو) ، VA (رسوم الفيديو المتحركة) . والمعرض الدولى السادس عشر للتلفزيون التقنى (مونترو ، يونيو ١٩٨٩) ، قد امتلأ بالصور المركبة ، خاصة عن طريق التليفزيون البالغ الحداثة (HDTV) ، وعن طريق البحوث الحديثة فى مجال إلكترونيات السينما .

(١٢) فى الديدالوس Deadalus أشار باميلا ماك كوردوك بوجه الخصوص إلى هارولد كون و وبرنامجه الشهير عن الكمبيوتر الذاتى – التطور والذى أطلق عليه اسم AARON ، والذى وفقاً لما قاله الفنان "يمثل بالنسبة لرسوم الشخص نفس ما تمثله مثاليات أفلاطون بعلاقتها مع أصلها المادى" (صفحة ٨١) . حتى الفنانين المعروفين أمثال ماتا الذى ولد عام ١٩١١ قد أغرقوا أنفسهم داخل هذا المفهوم بحماسة زائدة . وفى العدد ٨٩ من مجلة Imagina تحت عنوان "عمل متطور" كتبها بنفسه يقدم اقتراحاً عن منهج لاكتشاف وظيفة الفكر ..) . إرجع الى أحد الرواد فى "الفن التكنولوجى" Leonardo, Journal of the International Society for the Arts, Science and Technology ، أكسفورد ، نيويورك ، مطبعة برجامون ، وواحدة من أكثرالدراسات حداثة قدمتها Kunstforum International : Aesthetik des Immateriellein, Das Verhaltnis von Kun und Neuen Technologien, المجلد ٩٧ نوفمبر وديسمبر ١٩٨٨ والمجلد ٩٨ يناير وفبراير ١٩٧٩ فى كولون .

(١٣) أكثر من ٥٠٠ شريحة رسوم متحركة من مجموعة ١٩٨٨ والتى تخص فيلم من يضع إطار الأرنب روجر قد بيعت بمبلغ ٦٦ر١ مليون دولار (طبعة هيرالد تريبيون الدولية، ٣٠ يونيو ١٩٨٩) .

ثلاثة أبعاد ، يناسب احتياجاتهم الحسابية ، والتى تحقق خصائصه الدوران حول شاشة العرض كما لو كانوا يحلقون فعلاً فى الفضاء الجوى (أو فى المكان) . وهذا يتيح للمشاهد أن يراهم بوضوح من الأمام كما يراهم من الخلف بنفس درجة الوضوح ، من أعلى أو أسفل ، وعلى جنوبهم ، ومن زاوية الوجه أوالوجه كله ، أو يجعلهم مادة لتشوهات من صنعهم أو لتشكيلهم حسب ما يريدون . وفى لقاء فى مونتريال(١٤) ، للحصول على نموذج مثالى ، حاول نادياو دانييل شالمان أن يعيد تحليل صورة مارلين مونرو مع همفرى بوجارت ليضعهما فى مشهد من صنع خيالهما فى مونتريال مع محيط كامل - من الشخصيات والمعدات والإضاءة والحركات والكلمات والإيماءات - فقط وفقاً للقوة الحسابية للكمبيوتر(١٥) . وهناك ملحوظتان مختصرتان عما سبق . إن أغلب هذا النوع من الاستخراجات يبقى مستنداً على النموذج الفنى التقليدى : من حيث زوايا الوجه ، شكل الكراسى ، والحركات ، والعبارات المأثورة . وبشكل أكثر تعميماً ، يجب تحت أية تكاليف مرتقبة أن نتجنب خلط التقدم التقنى مع التقدم الفنى أو أيهما يتفوق على الآخر.(١٦) .

وفى نفس وقت إجراء هذه التجارب يتم انتاج الكمبيوتر أو الصور التجميعية للأغراض التجارية : فى تحرير المقالات ، وترويج البرامج التلفزيونية (١٧) ، اختصار افلام الفيديو ، والإعلان ، والسينما (يمكن أن نستعرض مقالات عديدة شهيرة عند ترون ، والبرامج التى تعرض فى٣٧ ثانية فى فيلم Return of the Jedi ، وفقرات الدقيقة الواحدة فى أعمال ستار تريك : غضب الخان The Wrath of Khan . ولكن حتى هذه ، فإن الأغراض التجارية تؤثر فى مفاهيم وإنتاجية هذه الصور ، ولذلك فإن النتائج لا تكون متحررة تماماً ، ولكن لا يمكن نكران أنها تحوى فى بعض الأحيان قيمة فنية حقيقية موثوق بها . وفى هذا الاتجاه ، تحت المفهوم الواسع للمتعة والتسلية ، الذى تعلنه السوق عن تلك الصور المصطنعة (آثار منوعة على كل لون وشكل) ، فإن هذه المخترعات تحقق بلايين الدولارات كعائد سنوى .

---

(١٤) Nadia & Daniel Thalmann, Rendez-vous à Montréal, MIRAL a b ، جامعة مونتريال (٧ دقائق) ، والفيلم الوثائقى الذى يشرح كيف صور وأنتج (١٣ دقيقة) ، انظر أيضاً لنفس المؤلفين Principles of Computer Animation برلين ، هيدلبرج ، نيويورك ، طوكيو ، سبرنجر ڤيرلاج ١٩٨٥ .

(١٥) Michel Fantin,"L'image de synthèse en quête de réalisme ، البحث رقم ١٨٩ يونيو ١٩٨٧ ، باريس : نماذج من الصور المصطنعة عن الجبال والسحب (ريتشارد فوس بمساعدة ماندلبرو) حركة الأمواج (Alain Fournier and Bill Reeves) ، وهناك نماذج أخرى استخرجت لتصوير الأنسجة والمطويات ، والمواد ، وحركات الزحف أو المشى .. إلى آخره .

(١٦) Joseph Deken, L'images du future: L'informatique graphique ، باريس ، مازارين ١٩٨٤ . هل الصور المصطنعة : فن ؟ ملفات السمعبصريات رقم ١٥ سبتمبر - أكتوبر ١٩٨٧ ، المعهد القومى للسمعبصريات INA تحت إدارة چان - مارك پيرون ، مع ببليوجرافيا إضافية (تحت الطلب) . وواحد من أول الأعمال ، إن لم يكن أولها ، التى كتبت بالفرنسية كانت بقلم Abraham Moles ، Art et ordinateur ، باريس ، كاسترمان ، ١٩٧١ .

(١٧) Francois Holtz - Bonneau, L'image et l'ordinateur ، مقالة عن التصوير المعلوماتى ، باريس أوبييه Aubier INA, 1986 Lettre image, ordinateur, Paris Ed. Hermes-INA وكذلك Generiques et habillage de television : a la recontre de l'infographie باريس INA بحث قدم فى مايو ١٩٨٨ .

ودون دخول فى التفصيلات ، وقبل الانتقال إلى وجه آخر ، هل أستسمحكم فى أن ألخص ملاحظاتى فى نقاط أربع ، والتى تكون على قدر الحال تفسيراً لهذه المهرجانات التى تكرس للتكنولوجيا المدنية .

١- رغم تنوع هذه المنتجات ، إلا أن كل الأمور تبدو كما لو أننا دخلنا عالماً لا يتوقف فيضانه ، والمهرجانات لا يمكن النظر إليها إلا فى أحوال قليلة على أنها التقييم لعمل فريد ، وإنما هى مد يبدأ من جديد كلما انتهى . وهذا ما سوف أطلق عليه اسم التأثير الذى له فعل الأيقونة ، والذى يعبر عن القوة المعينة التى تكمن وراء إبداع الصور والتى لا تتوقف أبداً . وهذه المقدرة على الإنتاج الغزير الوافر لا تشبه الوفرة التى تحدث فى الطبيعة ، والتى تخلق أشكالاً غير متساوية إلى أبعد درجة ، والتى تحتاج إلى تحديد غيرها عن طريق صراعات هدامة خطيرة . وأيضاً فإن الأجناس التى تبرزها المهرجانات حتى تكافىء تميزهم ويحصلوا على جوائز عليها ، تبدو كما لو كانت بنوداً تخضع للمناسبات أكثر من كونها أجناساً دائمة.(١٨)

٢- هذه الهيمنة التى لتدفق المعلومات قد قويت بهيمنة المادة أو بغياب المادة . وفى الواقع فإن المادة مهما كان تنوع وتعدد المواد - رغم التنويع فى الأشكال والألوان وتضاعف الديكورات ، ووفرة الألوان وربما صخبها بدرجة كبيرة - تبدو كما لو أنها فيما يختص بآفاق الصور المصطنعة ، بلا لحم ولا دم ولا كتلة ولا حجم ، ولا حتى يمكن تمييز الأشياء بمواد مختلفة كما جرت العادة عند الحديث عما يسمى "المحصول أو الناتج"). وسوف أطلق على هذا التكوين الخارجى التجميعى أنه نوع من انتخاب بعض الصفات والتى لا تنقص من قدر العمل . المطروح بشكل من الأشكال ، بل هى بدلاً من ذلك تهدف إلى رسم طراز جديد من أنواع الوجود(١٩) .

---

(١٨) هنا إليك عدد من الأمثلة المقارنة . مجلة Imagina ١٩٨٧ بنود عن جائزة بيكسل، الحقيقة ، الخيال ، العلم ، الخيال العلمى ، الإعلان ، الرسوم البيانية للكمبيوتر الصغير ، وعند عام ١٩٩٠ أعلنت تلك القوائم التالية : الرسوم المتحركة ثنائية البعد ، الرسوم المتحركة ثلاثية الأبعاد ، تأثيرات خاصة ، بحوث ، تأثيرات ، إعلان ، حق توجيه البرامج التليڤزيونية ، الكمبيوتر الدقيق الحجم ، مدارس وجامعات ، علاوة على الجوائز النقدية ، وجائزة INA الكبيرة لبيكسل ، وجائزة بيكسل الأوروبية . وفى جنيف، قدم مهرجان أفلام الكمبيوتر ، جائزة الحب Jet d'or التى منحتها مدينة جنيف. وفى لينز عام ١٩٨٨ تضمنت مجلة Ars Electronica ثلاث مقالات ضخمة مع شرح معين لكل منها : صور الكمبيوتر المتحركة ، رسوم الكمبيوتر ، موسيقى الكمبيوتر" . وتنوع المقالات والجوائز يوضح بوضوح الظاهرة المسيطرة على الدولة ، وبما يعد شاهداً على مدى حيوية هذه الظاهرة والتى تتأكد سنوياً فى الولايات المتحدة الأمريكية بالمنشورات التى تخص أهم الأحداث فى هذا الميدان هى : المجموعة ذات الاهتمام الخاص برسوم الكمبيوتر Siggraph.

(١٩) اللاماديات ، كان هذا هو العنوان لمناقشة مفصلة ، أو لحد واسع النطاق نظم فى عام ١٩٠٤ فى مركز بيوبورج تحت إشراف فرانسوا ليوتارد والذى وضع الملاحظة التالية فى المذكرة التمهيدية "هل تساءل التكنولوجيون المحدثون عن عدد معين من الأفكار التى توضح خصائص الحداثة ؟ هذا السؤال ، والذى هو مادة مناقشة عالمية ، يدخل فى اهتمام فرنسا فقط وإن كان اهتمامها به ضئيلا" . ويجب أن نلاحظ أن الكتالوج التقليدى قد أحل عالمياً بالمنشورات المفتوحة ، وأن المعرض نفسه صوحب بعدة أحداث لها أشكال كثيرة : الكونشرتات ، والمناقشات ، والسينما ، وورش تشغيل الأطفال ، والڤيديو كاسيت .. الى آخره .

٣- الملاحظة الثالثة تتناول معضلة لم تطرق إلا بشكل متواضع . فمن ناحية فإن الفنانين من المتخصصين فى الكمبيوتر ، والذين أظهروا قبل كل شىء شجاعتهم التقنية ، قد تحولوا فى الغالب كلية نحو آفاق متزايدة المغالطة ؛ وفى الناحية المقابلة فإن فنانى الكمبيوتر المتخصصين ، هؤلاء الذين يسعون فى المقام الأول إلى استخدام تام لمصادر الكمبيوتر الخاصة، يحاولون خلق أشكال هى فى حد ذاتها دقيقة.

٤- لقد لاحظت أن هذه التطويرات قد احتلت مكاناً كما لو أن الصور التجميعية ، والتى بُذلت جهود متعددة للسيطرة عليها من خلال قناعة واقعية ووسائل ، كانت على البعد شيئاً مختلفاً تماماً . إنها تحاول تذكيرنا بزيارة ثانية لإلكترونيات لويس كارول . وعلى أية حال، فهى فى الحقيقة مادة أخرى تماماً. ولا يهم مدى غرابة ما ستظهر عليه أرض العجائب لأليس ، فإنها ستظل بصورة أساسية معبرة عن رأى من أعاد تجميعها . وفى الناحية الأخرى ، فإن الأرض التجميعية (دعنا نطلق عليها هذا الاسم مؤقتا) مقاومة للتقمص العاطفى ، أو على الأقل تقدم نفسها على هذا النحو (تتظاهر) . إن الكمبيوتر يخلق طبيعته الخاصة به ، متصفة بما سوف أطلق عليه اسم التجميع المختلف.

ومنذ الآن ، ليس هناك شك فى أهمية هندسة الأشياء الجزئية التى وضعها بنوا ماندلبرو لشرح هذا التعقيد المكانى "إن المجال الذى تتعامل معه الحقيقة غير منتظم للغاية ، وربما غير منتظم إلى ما لا نهاية، وإلى المدى الذى يكون فيه النموذج المستمر والكامل السيطرة مضللاً ولا يخدم حتى كعامل تقريبى ..» . وقد لاحظ المؤلف على التوالى ، "إنه لمن الصحيح القول بأن الخطوط الغير منتظمة تماماً تتراوح أبعادها بين ١ و ٢ ، وخطوط بعض الأسطح الغير مستوية المليئة بالطيات والتعاريج تتراوح أبعادها بين ٢ و ٣ "(٢٠) والتناقضات التجميعية ، والتى أتحدث عنها كملامح جديدة دخلت على رسوم الكمبيوتر، أعتقد أنها صورت على نطاق واسع فى معرض Frontiers of Chaos حدود الهيولى ، والتى ارتكزت على جمال الجزئيات؛(٢١) والتى تبزغ منها الحقيقة المزعجة التى مؤداها أنه من داخل العلم والكمبيوتر ظهر عالم من نوع جديد ، كما فسر ذلك اثنان من الرياضيين والمطورين للتجارب السابقة وهما هـ ..أ . بيچين ور . هـ ريختر(٢٢) والذى اكتشف كما جاء فى كلمات للفيزيائى ج . الينبرجر " أنه من خلال البحث تنشأ روابط داخلية تصنع جسراً يمكن بناؤه بين أهداف العلماء العقلانيين وتلك التظاهرات العاطفية الفنية التى تبدو على السطح" . وقد أبدى نفس المؤلف هذه الملحوظة القيمة ولكنها بادية الغرابة ،والتى سوف أشير إليها "إن العلماء والمشتغلين بالفن على وفاق بنواحى النقص الحالية فى الأشياء التقنية عند مقارنتها بالأشياء الموجودة فى الطبيعة : إنها رفاهة جزء كبير من الفوضى واللاانتظامية واللاتنبؤية . هذه النظرة يمكن أن تساعدنا بصفة أساسية على فحص هذا الوجه (الجانب) الإنسانى فى التكنولوچيا ، والذى نستند عليه أكثر وأكثر لنحافظ على بقائنا(٢٣) .

---

(٢٠) Benoit Mandelbrot, Les objets fractals, Forme, hasard et dimension ، باريس فلا ماريون ١٩٧٥ .

(٢١) حدود الهيولى – الرسوم الكمبيوترية تواجه تعقيدات الديناميكا ، معرض متنقل يقوم بعرض الهندسة الجزئية التى وضعها بنوا مندلبرو .

(٢٢) كان المعرض موضوعاً لكتاب ألفه - H.O. Peitgen and P.H. Richter, The Beauty of Fractals Images of Complex Dynamical Systems ، برلين ، هيدلبرج ، نيويورك ، طوكيو ، سبرنجر فيرلاج ١٩٨٦ .

(٢٣) Gert Eilenberger نفس المصدر السابق ص ١٨٠ .

ونفس الشيء يبدو حقيقة مضللة لكل الصور التي يتم عملها عن طريق الكمبيوتر للأغراض العلمية . ففي جانب فإن لها خاصية "وضعية" لأن العلم المستخدم قد صنعها لها ؛ وفي الجانب الآخر فإن لها خاصية "تخيلية" والتي تحمل فيها ملامح ما يوجد أو ما قد يوجد في مجال الفن . وهذا المفهوم للكمبيوتر والذي أطلق أنا عليه اسم الوضعية - التخيلية يلخص معناه التام تلك الإشارات الموسعة التي ذكرها موراي جيل - مان .(٢٤) فمن ناحية كتب يقول "توجد نماذج لكل مستوى من مستويات الوصف والتي تعطينا قوانين صائبة تماماً لهذا المستوى" ، وهذا ما يلخص الظاهرة المستمدة من "الهيولي"(٢٥) ، وفي الناحية الأخرى ، مشيراً إلى تكوين من تكونات السحاب أو طيران الطيور أو أيضاً إلى ظهور بللورات في منجم ما قال "هذه التفصيلات الفردية قد لا تظهر بشكل متميز في القوانين العلمية على أي مستوى ، ولكنها تثرى تجاربنا عن العالم بدرجة كبيرة من خلال حالات أخرى غير علمية لفهم الكون ، مثلها في ذلك مثل الصيغ الفنية والجمالية".

يصبح من الواضح إذن أن الازدهار في الخيال العلمي هو أيضاً مصدر مثير للدهشة للأشياء التي لم تُعرف بعد حتى الآن(٢٦) . إن الكمبيوتر قد جعل من الممكن أن نرى ما وراء حدود آلاتنا التقليدية بل وأكثر من ذلك ؛ لقد أمدنا بالوسيلة لعمل الصور ، وتحليلها ، إذ أنه أمدنا بعيون وعوالم جديدة . إن اكتشاف التلفزيون جعلنا نلمس جلد الأرض التي نعيش فوقها ؛ (٢٧) وأن نستكشف ما بداخل أجسامنا ، خاصة العقل ، لقد أصبح التلفزيون مصدراً لرحلات مدهشة(٢٨) ، أقلها مدعاة للدهشة ظهور صورنا حين نتحدث(٢٩) . وقد اخترعت جثث إلكترونية حتى يمكن للطلاب أن يشرّحوها على الشاشة ، دون إراقة دماء وبلا جثث من لحم(٣٠)

إن آفاق هذه الرؤية الحديثة قد جرى تناولها بشكل واسع ، وإلى الآن إلى درجة غير متكافئة ، عن طريق قدرة الكمبيوتر على التزييف.(٣١) . فليس هناك في الواقع ظاهرة ما ، ولا شيء ، ولا موقف ، ولا عملية ، ولا مشكلة لا يمكن أن تؤديها أو تعيد أداءها برامج الكمبيوتر من الطراز الرياضي ؛ والتي

---

(٢٤) موراي جيل - مان ، جائزة نوبل في الفيزياء ، البساطة والتعقيد في وصف الطبيعة ، الهندسة والعلم ، معهد كاليفورنيا للتكنولوجيا ، ربيع عام ١٩٨٨ ، مجلد LI رقم ٣ ، صفحة ٣ - ٩ .

(٢٥) نظام الهيولي منشورات عن العلوم في L'ordre du chaos مقدمة بقلم بيير جيلز دوجين ، باريس ، مكتبة بلين ، ١٩٨٥ . أيضاً L'auto - organisation de la physique au politique باشراف بول دوموتشيل وجان - بيير دوبوى ، مجموعة سيرزى ، باريس سيول ١٩٨٣ .

(٢٦) مجلة "Le Courrieur du CNRS" بعض المراسلات العلمية صفحات (٦٦ - ٦٧ - ٦٨) باريس يناير - يونيو ١٩٨٧ . دراسة هامة عن استخلاص مبادئ الصور التجميعية .

(٢٧)ميشيل ديبوا "اختراع التلفزيون : من أجل تخيل ما على سطح الأرض" ص ٧٩.

(٢٨) Michel H. Bourguignon, Heric, Legulude, "L'imagerie medicale ك في نفس الموضوع - عديد من الصور التقنية (علم الأشعة ، الرسوم البيانية الاقتصادية ، النواة المغناطيسية) ، صفحات ٧٢ - ٧٥ .

(٢٩) Mario Rossi, "L'image de la parole" ، نفس المصدر صفحات ٨٥-٨٧ .

(٣٠) الجثث الإلكترونية التي اخترعت للمساعدة على تعلم التشريح" ، بقلم لورانس ك. آلتمان ، هيرالد تريبيون الدولية ١٤ سبتمبر ١٩٨٨ (من جريدة نيويورك تايمز) .

(٣١) انظر الهامش رقم ١٠

تصل درجة تعقيدها ، كما هو الحال في بعض أنواع الإنسان الآلي الخلوي ، إلى درجة لا تشعر معها بالإجهاد مهما كان نوع العمليات التي تؤديها . فبخلق نموذج للمناخ . يمكن أن تصطنع تأثير الصوبات الزراعية ، وتأثير حرب نووية أو حتى تأثير تطورات ماضية أو مستقبلة ، (٣٢) . إن AMAP معرض لنماذج ثلاثية الأبعاد للأشجار والنباتات ، Atelier de Modelisation 3D des Arbres et de Plants ، تتيح الفرصة لأي فرد أن يخترع نباتاً حقيقياً أو جمالياً . فقط من الضروري اختيار نبات من الكتالوج لتزرعه وينمو ويزهر ويحمل ثماراً كما تريد تماماً» ، كل شيء على شاشة الكمبيوتر . بالإضافة إلى إمكانية "خلق غابات بأكملها مليئة بالشجر المختلف الأنواع» . (٣٣) . من قلب ذرة ما إلى تضارب المجرات ، أي شيء يمكن استحضاره - البيج بانج أو تطور الحضارات. وباستخدام الدالات المعمارية المعروفة ، استطاع و . ج . لوي أن يطور برنامجاً قادراً على إعادة إنتاج مراحل الانهيار المدهش لحضارة المايا.(٣٤) وأصبح منسق الكلمات كاد (CAD) شريكاً لا يمكن الاستغناء عنه للمعماريين ومخططي المدن . كل العمليات يمكن رؤيتها على الشاشة ، كابحة جماح أي تدخل إنساني . مخزونة في الشاشة في وقتها الحقيقي (٣٥) ، ولا يقل إمتاعاً العمل الذي قام به جاك برساك ، والذي نجح في أن يظهر إلكترونيا وفي موضعه الطبيعي البناء الذي لم يستطع لو كربوازييه أن ينجزه .(٣٦)

إن ألعاب الفيديو ، المنتشرة انتشاراً واسعاً والكلية الوجود ، استخدمت كل أو معظم إمكانيات الخداع . ففي بعضها يقود اللاعب سباق سيارات حول حلبة مغطاة بالأشراك ، وفي لعب أخرى كانت توجد طائرة عدو يجرى ضربها بينما يتجنب النيران المتصاعدة منها ، ومحاكاة الطيران" تعد ضمن أكثر البرامج شعبية ، فقد قدمت الكثير من حيل التضليل حتى أن الطيارين المحترفين قد انغمسوا فيها . وواحدة من *أكبر المساهمات في هذه التضليلات الخاصة بالألعاب هي تلك التي تقدم نوعاً من السلوك الذي تكمن* أهميته فيما وراء المنافسة البسيطة ، ألا وهي التفاعلية . هذا العامل والذي يصبح من الخطأ التقليل من أهميته في مجال ممارسات ألعاب الفيديو ، يحوى بُعداً هاماً أعتقد أنه يحمل الأمل في استحداث أنواع أخرى في المستقبل .

---

(٣٢) Stephen H. Schneider. "Climate Modeling, "Scientific American ، نيويورك مايو ١٩٨٧ ، المجلد ٢٥٦ رقم ٥ ، صفحات ٧١ - ٨١ .

(٣٣) AMAP ستوديو لنماذج ثلاثية الأبعاد للأشجار والنباتات ، ماركة مسجلة لمؤسسة SESA . باريس انظر أيضاً كلير ريي "المساعدة على الاستنبات عن طريق أوامر الكمبيوتر "النظام الميكروسكوبي باريس ، ديسمبر ١٩٨٧ .

(٣٤) Robert J. Sharer, "Mathematics and the Maya Collapse ، تحليل لديناميكيات الرؤيا التبوئية ، نظام زائف (مصطنع) للانهيار الكلاسيكي لحضارة المايا بقلم و . ج . لوي ، مطبعة جامعة مكسيكو ، ١٩٨٦ العلوم ، نيويورك ، مدينة نيويورك ، أكاديمية نيويورك للعلوم مايو - يونية ١٩٨٦ صفحات ٥٩-٦٢.

(٣٥) CAD منسق الكلمات (كاد) ، طور الآن وظيفة المعماريين ومخططي المدن المحترفين ، إلى جانب نشاطات العمل المساعدة في هذين المجالين . على سبيل المثال فإن مركز الصناعات الحديثة والتقنيات (CNIT) ، والذي سوف يتم افتتاحه هذا العام في باريس في بلدة لا ديفانز قد تطور بمساعدة نظام IBM مع نظام الـ CAD "La cathedrale du futur" truffee de puces, Chantal Tauxe, 2 4.H. لوزان ، ٤ يوليو ١٩٨٩) .

(٣٦) Le Corbusier by Jaques Bersac " الفيلم الأول في العالم والذي أنتج بواسطة الفيديو الرقمي ، والذي منح المشاهد إمكانية التجول في عالم الحقيقة من خلال الرسوم لمشاهدة العمل الذي لم يستطع لوكوربوزييه إكماله (Television distribution : France Media International).

هذا النوع الذى يعمل من خلال المصطنعات المختلفة والأبعاد المتداخلة المتفاعلة ، يحاول بعض الفنانين أن يخترقوه بمواد عاكسة (براقة) ، كما يحاولون تماماً أن يكسروا المجال المزدوج القطبية للتمثيل. فمعهم يصبح المكان ذا أبعاد متعددة وفقاً لرغباتهم التى تتغلب على البيئة ، والتى يدخل فيها المشاهد والعوامل كلاهما كجزء من التفاعل الذى هو أيضاً متعدد الأبعاد . ففى عام ١٩٨٠ دار القمر الصناعى لانسات الخاص بقاعدة ناسا الفضائية حول الأرض لحوالى ١٠٠٠ كيلو متر . وفوق منطقة جبال كاليفورنيا ، بدأ المكشاف الخاص به يتحرك بطريقة غريبة بالنسبة لأشياء موجودة على الأرض ، وكان مصدر ذلك طاقة ضوئية تذفتها مرايا موجودة فى الصحراء انطلقت فى الفضاء ، كان فنان مدينة لوس أنجليس توم ڤان سانت قد وضع تسعين مرآة فى الصحراء حتى يمكن أن تُرى مجتمعة من على بعد كبير كأنها عين آدمية . وتجمعت زوايا المرايا بالكمبيوتر حتى أن انعكاساتها سقطت بالضبط فى مجال القمر الصناعى ، ورغم أن المرايا كانت صغيرة الحجم ، فإن الانعكاسات التى عكستها على القمر لانسات ٢ غطت سطحاً أكبر من ٤٠٠٠ متر مربع (٣٧) . وقد جرت عدة تجارب أخرى متعددة ، قد تكون متشابهة أو قائمة على نفس الفكرة ، فى أماكن أخرى عديدة ،. وهى لم تعرف على نطاق واسع لأنها ببساطة لم تسجل على الشاشة ، وهى لذلك تتطلب نوعاً جديداً من المشاركة لا يشبه فن الأرض ولا أعمال ريتشارد لونج وروبرت سميثسون وكريستو ، وهذا هو بعض الذى نعرفه من الأمثلة .

وهذا يدخل بنا إلى قلب فرضنا (نظريتنا) ، بمعنى أن تزييف الحقيقة ربما يمكن أن يلقى نجاحاً عن طريق حقيقة التزييف ، وربما لأبعد من ذلك . لكن دعنا أولاً نناقش هذا التساؤل .

قبل ظهور الكمبيوتر ، عُرف مصطلح التزييف لمدة طويلة أو بمعنى أوسع إخفاء فعل وراء مظهر فعل آخر ، وبكلمات أخرى جعل شىء غير حقيقى يبدو حقيقياً ، بمعنى وضع تأكيدات على فعل هو فى الحقيقة محض ادعاء ، سواء أكان إرادياً أو غير إرادى . إن الادعاء ، الذى ارتبط بمصطلح التزييف ، يعنى أن هناك سلوكاً "حقيقياً" ، وهناك سلوكاً آخر مع أنه فى الحقيقة ليس "زائفاً" ، إلا أنه مختلف عن الآخر. مثل هذا الإيضاح يؤدى إلى حكم قيّم يعطى دلالة سلبية للتزييف ، كما يظهر فى السمعة السيئة للمدعين والمزيفين . وبمفاهيم الكمبيوتر ، والتى ترجع إلى عقود ماضية ، فإن مصطلح تزييف يطلق على العمليات البديلة ، والتى تجعل من الممكن التنبؤ بسلوك نظام من خلال نموذج رياضى تام ، حتى يمكن تتبع تطور التمثلات المختلفة التنوع لظاهرة واحدة ، هذا التطور اللفظى هو مجرد فترة مختصرة من الوقت المشير إلى التغير الثقافى التقنى الذى حدث . إن التزييف الكمبيوترى ، والذى ظهر حديثاً ، أصبح عملية لها دلالات إيجابية ، وذلك بسبب استعمالاتها المتوسعة ، وكذلك لآثارها المتزايدة فى كل مجال .

لقد تحقق فى هذه الأيام لكل شركة أو مؤسسة أو منشأة أو حتى لكل فرد ، أن ينظر إلى المستقبل بل حتى لو استطاع أن يتنبأ . ففى مجتمع كمجتمعنا ، والذى غير من ظروف الحياة ، فإن المعلومات هى الوسيلة التى نشترطها من أجل حفظ البقاء . إن المعلومات الملائمة ، كما قال روبرت ڤينر متنبئاً منذ ما يقرب من نصف قرن مضى ، هي مصطلح يفيد فى "أن يدل على محتوى الأشياء التى تغيرت بالعالم الخارجى للدرجة التى نكيف أنفسنا عليها ، والتى نطبق عليها نتائج تكيفاتنا .ومعنى فعالية المعيشة هو

(٣٧) جاء هذا المثل عن جورجن كلاوس فى مقالة بعنوان "تكنولوجيا الشكل" ، نشرت فى مجلة Coloquio Artes رقم ٦٩ لشبونة ، مؤسسة كلاوست جولبنكيان يونيو ١٩٨٦ . والمؤلف هو فى الأصل فنان ، قد حقق أحداثاً أكبر فى هذا المضمار .

العيش مع معلومات مناسبة". (٣٨) وقد أصبح الأمر الواقع الآن ، أن الزمن هو العامل المصيرى . وهنا إذا أمكن التضليل فى "الزمن الحقيقى"، نصل إلى أداة مناسبة تماماً . والدليل على إمكانية ذلك قد تطور تطوراً كبيراً ، وهو مكلف للغاية كذلك ، فإن عملية جمع البيانات طبقت على وجه الخصوص فى النشاطات شديدة الخطورة (العمليات العسكرية ، مواقع العمل الخطرة ، المناطق شديدة الارتفاع ، التلوث، التسمم ، الطيران فوق مناطق مجهولة أو فوق مناطق العدو) . ولكن ليست هناك ملامح تستحق الاهتمام بوضوح . فإن التضليل ، بصرف النظر عن مدى رفاهة مظهره ، فهو يعتبر عملية تقريبية ، فهو لم ولن يختلط بالأمر الواقع . فوظيفته لذلك آلية بالضبط مثل طبيعته . وهذا يعنى أنه بمجرد انتهاء حملته بغض النظر عن عدد الحسابات والصور التى يمكن إنتاجها ، فهو يؤدى إلى خبرة تستطيع وحدها أن يتخذ فيها قراراً قاطعا. وتظل الحقيقة والاصطناع واضحة، كما تظل صلاتهما النسبية واضحة كذلك.

ولكن ماذا يحدث لو ألغيت المسافات تماماً بينهما ؟ هل يبدو ذلك تساؤلاً غريباً أو توقعاً مقبولاً ؟ فى ضوء تسارع خطى الأحداث ، نحن نتساءل ، بالتعمق أكثر فى الفروض المبنية على البداية ، هل التزييف لا يدخل في عملية إعداد ذاته لتقمص الحقيقة ، أو على الأقل ألا يبدو تجسيداً لنوع جديد يمكن أن نطلق عليه اسم الحقيقة الافتراضية. (٣٩) .

وعلماء الفيزياء وعلماء الكون ، والذين اكتشفوا عددا لا يحصى من الآلات ذات القدرة الكبيرة والصغيرة قد اتفقوا على نفس النتائج المضللة ، التى ما أن تتمسك استكشافاتهم بها ، حتى يتأكد وجود وحدة صغرت أو تعاظمت تكمن فى قلب الكون . وهذا ما جعل ج. ج ثومبسون يقول فى بداية هذا القرن" إن هناك سيطرة تامة للعلوم الطبيعية والتى بزغت منها مشكلة تشبه تماماًتلك التى نشأت من علماء الميتافيزيقا" (٤٠) وقد أعيد ترديد نفس هذا الرأى فى نهاية هذا القرن على يد كارل بوبر واحد من أعظم علماء المعرفة فى زماننا "إن من الخطأ تماماً أن تفكر بأن إغراءات العلوم الطبيعية تكمن فى تطبيقاتها .. ففى العلوم يتوافق كبار علماء النظريات مع كبار الفنانين ، وبالمثل يفعل الفنان ، فهو يعمل من خلال خياله وذاتيته وكذلك إحساسه بالشكل . (٤١) .

نحن ندور ولعدة عقود فى "إطار الآلة العالمية ثلاثية الأبعاد التى صنعها الإنسان ، والتى تعاظم أثرها" ، (٤٢) "ولكن من الضرورى أن ننتظر حتى اليوم لنصل لتكنولوجيا التشكيل " ، وهى العملية

---

(٣٨) نوربرت فينر ، السيبرانية (علم الضبط) والمجتمع (مترجم) ١٨/١٠ باريس طبعة Deux Rives ١٩٦٢ صفحة ١٩.

(٣٩) "Robert Wright, Virtual Reality ، مجلة العلوم نيويورك نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٧ صفحات ٨ - ١٠ "معلومات المستقبل" المنشورة فى مجلة العلوم عدد خاص رقم ١٢٢ ديسمبر ١٩٨٧ باريس" الكمبيوتر الجديد" عدد خاص من مجلة البحوث العدد ٢٠٤ نوفمبر ١٩٨٨ ، باريس The Connection Machine, W. Daniel Hillis ، مطبعة MIT ١٩٨٥، Optical Neural "Computers", Yaser S. Abu-Mostafa and Demetri Psaltis المجلة العلمية الأمريكية عدد مارس ١٩٨٧ : "Les reseaux de neurons formels, "David Tank and John Hopfield فى مجلة العلوم فبراير ١٩٨٨ .

(٤٠) مأخوذة عن Maurice Jacob ، الظواهر الحالية والمستقبلية كراسة MURS رقم ١٥ باريس ١٩٨٩ .

(٤١) كارل بوبر "النقد الذاتى البناء فى العلم والفن" ، ديوجين العدد رقم ١٤٥ ربيع ١٩٨٩ صفحات ٣٨-٤٤ .

(٤٢) مجلة الرسالة CNRS صفحات ١ و ٨ .

التكنولوجية للتشكيل المادى على كل الموجودات، حتى يمكن استكشافها بوضوح .(٤٣) وفى أغلب الأحوال كان تأثير إنتاجها يتم بإيقاع سريع جداً فى عدد كبير من المناحى وعلى مستويات متعاظمة التعقيد .

وما نحتاج إليه هو فقط التفكير فى استخدامات الفيزياء والبيولوچيا والطب والكيمياء . ولكنها هى حياتنا اليومية التى تتأثر بشكل حاد بالمنتجات الجديدة ، والمواد الجديدة ،والسلوكيات الجديدة ، والتغيرات التى تتم . وصدمة المستقبل هو عنوان كتاب ألڤين توفلر وهو كتاب شهير ، إنه أكثر من مجرد اسم مجازى ؛ إن ما تضمنه قد دخل بصورة متزايدة كأمر واقع فى خبرات الكثيرين ، فسيولوچيا وعقلياً . وهذا ما أدى إلى تزايد الاضطرابات بالمعنى الدقيق للمصطلح ،والتى ابتلينا بها.(٤٤) .

ولكن حتى في الغرب فإن العلوم التجريبية اختارت العين كأفضل آلة، لذلك أصبح "البصرى" هو المهيمن على أغلب الدراسات . ويصبح من المفهوم عندئذ أن الصورة التجميعية تعتبر مثالاً يحتذى ، نظرا لطبيعتها الرقمية ، فهى تتيح فهماً كاملاً وتحليلاً دقيقاً لكل ما يمكن وضعه فى مجال البصر . ولسبب إضافى ، فريد من نوعه فى التاريخ ، فإن الصورة بالمعنى اللفظى لا تتغير . واستخلاصا من عدد من العوامل التى تكوّن هويتها ، يمكن إذن تعديلها والتلاعب فيها وتشويهها : ولكن فى كل وقت هى متأكدة أن فى إمكانها استعادة حيويتها المتكاملة بإرادة تامة ودون إتلاف .(٤٥)إنها الأنتروبيا* فى أفضل صورها ؟ حتى الآن هناك طبيعة إلهية (أو فوق طبيعية) والتى يمكنها تحقيق مثل هذه الحالة .

ولكن من العبارات المضللة بطبيعتها كون الصور التجميعية تبدو لى أنها تلعب دوراً ، وإن لم يكن أهم أدوارها ، فهو على الأقل أكثرها إلهاماً. حتى إذا كان الصناع ، والمهندسون ، وتقنيو عمليات المعلومات ، والباعة ، والساسة قد أعطوا أهمية قليلة لوجهة النظر هذه ، فإننى أود أن أشير إلى أن علماء الأنثروبولوجيا ، وعلماء النفس ، وعلماء الاجتماع على اتفاق بشأن الحقيقة القائلة أن الظاهرة الاجتماعية وتطورها التاريخى قد تما ليس عن طريق مجموعة من الأسباب والآثار ، ولكن من شبكة

---

(٤٣) انظر Rene Berger, La télé - fission صفحات ٢٢٦ - ٢٢٧ . استخدام التكنولوچيا هى أول فلسفة تدمج الأشياء والآلات فى نظامها . وعندما تقوم بذلك كانت أهدافها ليس معرفة العالم بقدر ما هوتغييره" وتكنولوچيا التشكيل توضح قوة فعل التكنولوچيا وكذلك نتائجها .

(٤٤) كدليل على ذلك قام الاتحاد الدولى للاتصالات التلفزيونية (ITU ، يضم ١٨٨ دولة) الذى أخذ على عاتقه أن ينظم فى أكتوبر ١٩٨٩ أول سمبوزيوم دولى وأول معرض دولى لوسط الإلكترونيات فى محاول لتحليل الموقف . وسرعان ما ملأت السموات أقمار صناعية موجهة ، وسوف تغزو القارات كابلات بصرية لشبكة رئيسية رقمية ، قادرة على حمل صوت التلفزيون وكذلك صورة المتحدث ، وبيانات وبرامج الكمبيوتر . ونحن نعلم أنه خلال خمس أو عشر سنوات سوف تغزو السوق منتجات جديدة للغاية ، وبعضها قد أنتج فعلاً وسيستمر إنتاجه بجاذبية صغيرة (إرجع الى برنامج المؤتمر العالمى الثالث والمعرض الخاص بالاستعمالات التجارية والصناعية للفضاء الخارجى ، مونترو ١٩٩٠) . وقد قامت آلاتنا ذات التركيب القديم والتى لا تلمس، بالانتقال من جسم لآخر خلال بنوك المعلومات ، بينما تنتظر "صنع العميل" التى وعدنا بها عن طريق استعمال التكنولوچيا الحيوية .

(٤٥) انظر البندين فى منشورات AICARC مركز الارشيف والمحفوظات للفن الحديث والمعاصر أعداد (١٩٨٤ - ١٩٨٥ - ١٩٨٦ - ١٩٨٧) ، والبحث الدولى على دور الكمبيوتر فى علاقته بتاريخ الفن وإنشاء بنوك المعلومات ، اليونسكو زيوريخ - باريس .

* عامل رياضى يعتبر مقياساً للطاقة غير المستفادة فى نظام دينامى حرارى. (المترجم).

معقدة من التصورات التى اخترعها الرجال حول الأحداث التى تم تخطيطها وتصورها فى خيالاتهم .إن الوسطية فى التخيل أساسية تماماً، (٤٦) وهذا ما يلقى ضوءاً على المجتمعات المختلفة فى المكان والزمان. وهذا ما يحسب للترجمات كأداة للمعرفة وفى نفس الوقت كأساس للمعرفة .

ورغم أن ذلك يبدو تخطيطاً بصورة مبالغ فيها ، فإننا فى النهاية نستطيع القول إنه حتى عهدنا فإن الصور لها وسوف يظل لها وضع مشابه، والذى يتطلب إشارة إلى الشىء المعروف أو على الأقل الجارى التحقق منه . وسواء أكانت هذه الصور فى وسط مزدوج أو ذى اتجاه واحد ، مركز فى الحجر أوالرخام أو الورق أو كما هوالوضع فى السينما والتلفزيون ، نتاج عمليات كهربائية وكيميائية وإلكترونية ،وسواء أكانت ثابتة أم متحركة ، سوداء أم بيضاء أم ملونة ، فسوف تظل حالات أساسية تضمن لها مكاناً فى نظام التمثيل" وعلم الأيقنة سواء أكان مقدساً أو دنساً يظل علماً وجوديا مؤقتاً (شرطياً) .

ومن ناحية أخرى ، فإن الصور التجميعية ، طالما تحررت من الاستعمالات التى حددتها عن طريق حصر وظيفتها ، والتى كثيراً ماتظلل قوتها الخلاقة المميزة ، تصبح موحية فى يد الفنانين ، أو على الأقل لفئة معينة من الفنانين ، والذين يستعملونها كقوة يمكن إثرائها بالتقدم الدائم . هذه هى الصور والتى لا تشير للوهلة الأولى إلى العالم كما نعرفه أو نعتقد أننا نعرفه، ولكنها أدخلت نفسها فى خيالنا التقنى كما يقوم هذا الخيال نفسه بإعادة تشكيلها .(٤٧) .

وفى أثناء هذا الفعل ، دون حتى أن نلاحظ حدوثه ، فإن الصور التجميعية تقودنا ، والفضل يرجع إلى طقوس عمل الفنان للمشاركة فى خبرة ، بمساعدة الممارسة ، ستصبح بالتدريج فى نطاق عالم التكنولوجيا البشرية . إنها تقوم بعملية تحليل حالة التعاون والتى تشير ، وراء نطاق التمثيل ، إلى ما أستطيع تسميته الإجراءات الداخلة فى الحركة .(٤٨) إنها إلى حد ما مسألة اختيار الرقمى فى مقابل النظير أو العكس بالعكس. إنها عملية التحول فى العمل ؛ إنها الممر الذى يسلكه الرجال والآلات نحو المستقبل لبناء عالم مشترك .

وفيما وراء تجديد التمثيل ، وفيما وراء تجديد ميكانيزمات التنبؤ والفهم ، وفيما وراء تجديد هذه المنظومة الفضائية ، يجب أن نتوقع نظاماً مضللاً واسع النطاق فى العقود القادمة . إن الكمبيوتر ليس

---

(٤٦) ارجع الى الأعمال الكلاسيكية لجلبرت ديوراندLes structures anthropologique de l'imaginaire باريس PUF ١٩٦٣ وأنظر أيضاً الخيال المتعدد ، وقائع من المناظرة التى نظمت داخلياً بواسطة مدرسة المعماريين ، والمدرسة العليا فى مين وجامعة سانت اتيين ١٩٨٦ .

* صنع الايقونات أو التمثيل عن طريق الرسم أو التصوير الزيتى أوالنحت. (المترجم) .

(٤٧) عن "الخيال التقنى" ارجع إلى Rene Berger ، أثر التغيرات التكنولوجية فى الفن ، والحياة ، والصور ، والثقافة . NOUS لوزان طبعة بيير - مارسيل فافر ، ١٩٨٣ ، انظر هامش رقم ٤٦ لنفس الناشر ، ماذا عن الكمبيوتر الخاص بك ؟ برنامج للخيال العلمى ، ١٩٨٧ .

(٤٨) تم توضيح هذا من قبل إلى حد ما بما أطلق عليه اسم صور الذكاء.وقد جاء ذلك فى كتاب Stella and Stanley Breaking the Ice, by Craig Reynolds and Phillippe Bergeron ، الطيور تستطيع أن تختار طريقها الخاص بها من خلال الأشياء والأهداف المطروحة . انظر Laura Delesalle, Jean - Francois Colonna and Michel Fantin, "Les premiers pas de l'image intelligente" فى مجلة البحوث المجلد ١٩ رقم ١٩٦ باريس فبراير ١٩٨٨ . انظر أيضاً الكلمات الجارى استعمالها فى مجلة MIT تحت عنوان Vivarium .

آلة جديدة بين غيره من الآلات ، بل إن الكثير خارج نطاق الصور التجميعية يمكن أن تضمنه الأيقنة التقليدية . هذه انتهاكات ابستمولوجية ، إنها لا تقال دون أسباب ، وهي فوق كل ذلك انتهاكاً أنثروبولوجيا ، فيجب التركيز عليها . وفي الواقع فإن النشاط التبادلي لا يمكن أن يضغط إلى عمليات ذهنية يمكن تناولها فقط على المستوى العقلي . إنها تتطلب تشكيلاً جسدياً ، لأجسادنا ، التي ظلت عمليات البيانات الكلاسيكية إلى الآن محددة لها إطارا معينا (شيء مختلف عن مجرد جعلنا منحنين على مجموعة مفاتيح وأعيننا مثبتة فوق الشاشة) . ولكن هل يمكن احتمال هذاالتحديد لفترة طويلة ؟ ألا نتوقع حركة ارتجاعية مباغتة وغير متوقعة ؟ في نظري أن هذا لا يعني ارتداداً نحو أجسادنا ، راجع إلى فورة فسيولوچية ، أو حتى إلى فورة كونية شائعة في أيامنا ، ولكنها تقدم نحو آلة الجسد ، نحوالإنسان - الآلة ، أو بتعبير أفضل نحو تزايد التعقيدات الجديدة .(٤٩) والمتخيل كما أثبتت الخبرة به ضد المخالطة وذاتي ، يهدف إلى تشكيل العالم إلى ما يريده وفي نفس الوقت ، ينطلق من تكوينه نفسه إلى الكون الخارجي .، وهذا ليس رد فعل آلي للسبب والنتيجة ، إنها مسألة تداخل وفوق كل ذلك ، تداخل يتسع باستمرار مع تطور التكنولوچيا لتلك الاجراءات التي تربط خيوط مستقبلنا . "إن الادعاء الكبير"كما قال كريستوفر لانجتون ، من مركز الدراسات اللاخطية ، المكتبة الوطنية للوس ألاموس ، والذي نظم أول ورشة عمل للحياة الصناعية ، "هو ذلك الوضع تام التنظيم للبدائيات الزائفة ، والتي تقوم بنفس الدورالوظيفي الذي تقوم به الجزيئات الحيوية في نظام الحياة الطبيعية بدعم عملية سوف "تكون حيوية" ، وبنفس الطريقة التي يعيش بها الكائن الحي الطبيعي . والحياة الصناعية سوف تكون لذلك حياة أصيلة - سوف تتكون ببساطة من مواد مختلفة عن الحياة الموجودة هنا على سطح الأرض "(٥٠) وقد أدلى عالم آخر هو هانز موراڤيك من معهد الآليات بجامعة كارنيجي ميلون ، بملحوظات مماثلة "نظام المعلومات الحديث يتجه إلى الدوافع والأشكال والآثار للحياة قبل البيولوجية".(٥١) والتي صورها في آخر أعماله ذاكرة الأطفال بأن وصف الإنسان الآلي الذي يتخيله كنبات شجيري تتضاعف جذوره وأوراقه في جهازها الحسبي بالآلاف لتحقيق درجة من الادراك لا نظير لها في عالمنا البيولوچي.

ولن أكون مغيظاً إذا قلت إن هذه الأفكار التي يحكم بها البعض متهورة . فمن ناحية أنا مقتنع أن التطور ليس محدوداً بأشخاصنا ولا حتى بأجناسنا ، وأية بحوث تتعلق بالمستقبل لابد أن تلفت انتباهنا . ومن ناحية أخرى فإن الظاهرة عميقة الجذور كالثقافة والحضارة نفسها ، يشارك كل فرد منا بنصيب فيها منذ الميلاد ، ولكنها تبقى بعد موتنا كأشخاص لتنتقل إلى أشخاص آخرين ، وهذا هو أول أشكال التعامل مع الحركة ، بل ربما أول مثال عن التحول في الحياة البيولوجية ؟ (٥٢) .

---

(٤٩) Heinz R. Pagels أحلام السببية ، الكمبيوتر ونشوء علوم التعقيدات ، نيويورك ، لندن ، تورونتو ، سيدني ، طوكيو ، سيمون وتشوستر ١٩٨٨ ، . Ilya Prigogine and Isabelle Stengers, Entre le temps ed., l'eternité باريس ، فايارد ١٩٨٨ .

(٥٠) Christopher G. Langton, ed Artificial Life ، نيويورك منشورات شركة أديسون - ويسلي ١٩٨٩ صفحة ٣٣ .

(٥١) Hans Moravec, Human Culture : A. Genetic Takeover Underway ص ١٦٨ ، ذاكرة الاطفال نشر في كامبردج لندن ، ماساشوستس ، مطبعة جامعة هارفارد ١٩٨٩ .

(٥٢) Herbert A. Simon, La Science de systemes - Science de ، باريس Epi SA ١٩٧٤.ملاحظات=

إن التمثيل الكمبيوتري ، كما هو الحال في التضليل الكمبيوتري ، سوف يبدو لي أنه قد أعيق تقدمه بالمقارنة مع التطور إذا ما تحددت إنتاجيتهم فقط في إحداث ما يطلق عليه اسم الصور الجديدة على مستوى واحد من العمليات الحسابية ، وهي في حد ذاتها محدودة قياساً بالمستوى الواحد للشاشة . فإذا قننت وعمق تفكيرها ، كما قال فيليب كويوا في شكل فن "وسيط" ، أو بمفهوم أوسع ، عن طريق نماذج رياضية منطقية مع خلق "وسائط"، فأعتقد أن إنجازات المستقبل سوف تكتسب قيمة ومعنى عندما تشكل بيئتنا بكاملها ألا نتخيل ، على سبيل المثال ، أنه بالتغلب على محدودية الشاشة ذات البعدين ، فإن الصور التجميعية سوف تقودنا إلى عتبة منطقة الصور القبلية ، كما أن لاسكو قد سار بنا إلى عينة قبل الصورة ، على جدران الكهوف ، توجد صور لخيول وثيران أمريكية وأحصنة السباق قد أضفوا حياة على الحجارة ، رغم أن تكوينهم جاء بعد بناء هذه الحجارة ، كما أن الحجارة بدورها صاغت أشكالها. ولاسكوا ليس متحفاً أو فناً ، إنها تداخل القوى التي جعلت الجنس البشري "الحديث" ينبثق من الجنس البشري "القديم" . وقد ذكرنا جورج باتاي أن الجنس البشري ، مع تغيير التابو (المحرمات) ، قد قدم اللعب ، والاحتفال ، والشعائر ، أو في كلمة بسيطة قدم حضارتنا ، التي ، دون أن تنكر وجود الموت ، وضع تحديداً لها ، حضارة هي بحق "بعد - البيولوجية" .(٥٣) ولذلك فأنا أحلم أن التكنولوجيا مثل كهف لاسكوا في الماضي ، تعلن نقطة البداية ، تعقيل أو وضع الفكر للجنس البشري الذي سيستمر في أثناء دخول الإنسان الالة .

وفي عشية العصر الألفي السعيد ، سوف نسمع مناشدة ريبود Rimbaud "إنني أقول يجب أن نكون مستبصرين، ونصبح مستبصرين".(٥٤) والاستبصار وهو حدة الإدراك للواقع وراء نطاق البصر ، ليس برنامجاً ولا خطة ولا نظام عشري . ومع ذلك فإن الكمبيوتر ، وعمره لا يتعدى عقود قليلة ، ربما يكون الوسيط الرمزي ، والذي يخطط لنا ، عن طريق الصور التجميعية ، حدود مستقبلنا .

= المؤلف ان المصطنع يمكن أن يعتبر كنقطة صراع - تداخل - بين البيئة الداخلية ، المادة ، ونظام الصنع نفسه ، والبيئة الخارجية هي المحيط الذي تتحقق فيه (صفحة٢١) Myron W. Krueger, Artificial Reality, Addison Wesley Publishing Co. جامعة كونيكتكت ١٩٨٣ "اختراع الحقيقة" كيف نعرف اننا نصنع المعارف ؟ المشاركات في البنية تحت إشراف بول فاتز لاويك باريس ، ١٩٨٨ .

(٥٣)ارجع إلى George Bataille, La peinture prehistorique, Lascaux, ou la naissance de l'art، جنيف ، طبعة سكيرا ، ١٩٥٥ ، واندريه ليروى - جورهان ، الهيئة والحديث ، باريس ، البين - ميتشيل، ١٩٦٤ .

(٥٤) Arthur Rimbaud, Ouvres, completes ، باريس ، جاليمار "الكوكبة" (جماعة من الشعراء أو الكتاب أو الفنانين المشهورين) ، ١٩٤٦ ، المراسلات صفحة ٢٥٤ .

التمثيل فى الكيمياء

روالد هوفمان وبيرلاسلو
Roald Hoffmann and Pierre Laszlo

التركيبات الكيمائية تعتبر من العلامات التجارية المسجلة فى مهنتنا وهى خاصة جداً بالكيميا، مثل القارورات ، والكئوس وأنابيب التحليل . وعندما يكتب أحدنا الوصفات الطبية أو التركيبات على استعجال ، عندئذ يصبح من السهل على أى فرد سواء أكان امرأة أم رجلاً - التعرف علينا ككيمائيين. إلا أن هذه الأدوات المألوفة التى تصاحب عملنا من البداية للنهاية ، من الرسومات العابثة الأولية (صورة١) ، حتى نهاية العمل الفنى المصقول فى الأعمال التى تنشر (صورة ٢) هى أشياء بسيطة للغاية . وهى تطرح أسئلة مثيرة وصعبة عن التمثيل . ومضمون هذه المقالة هو الحديث عن التصوير الجزيئى .

ولهذه المناقشة غرض سوف نستخدم من أجله مصطلح "التركيبة الكيميائية" للتدليل على الإطار الكلى للتمثيل والذى يستخدمه الكيمائيون عادة(١) . وهكذا فسوف يشمل حديثنا ما يسمى بالصيغة Formula أو صيغة الجزيئى Molecular Formulas ، مثال على ذلك : قائمة بالعناصر الموجودة فى الجزىء ، بمعدلاتها الصحيحة (على سبيل المثال الماء = H_2O الميثان = CH_4 ، والثاليدوميد = C_{13} H_{10} N_2 O_4). ولكننا سوف نوضح ونركز على التمثيل الموجود بشكل واضح فى شكلى ١ و ٢ .

---

(١) كمقدمة عامة عن الذرات ارجع الى الكتاب الرائع P.W. Atkins, Molecules المكتبة العلمية الأمريكية ، نيويورك ١٩٨٧ .

ترجمة : امينة سعد عبدالعزيز

شكل ١ : رسم لوودوارد R. B Woodward ، ١٩٦٦ فى خلال مناقشة .و ر. هيزن Huisgen كيميائى ألمانى معروف .

تجسد هذه الصيغ الأساسية الرابطة التى لا تنفصم بين الذرات atoms والجزيئات ، وتلمح إلى الترتيب الثلاثى الأبعاد لهذه الذرات .

1602 CHEM. SOC., CHEM. COMMUN., 1988

(1) + (2) → (3a) + (3b) + (4a) + (4b) + (5a) + (5b)

Ts = p-$MeC_6H_4SO_2$

Figure 1. The structure of the *exo* silyl enol ether (5a).

References

1 T. N. Birkinshaw, A. B. Tabor, A. B. Holmes, P. Kaye, P. M. Mayne, and P. R. Raithby, preceding communication.
2 W. G. Dauben and R. A. Bunce, *J. Org. Chem.*, 1982, 47, 5042.
3 F. Brisse, D. Thoraval, and T. H. Chan, *Can. J. Chem.*, 1986, 64, 739.
4 A. J. Kirby, 'The Anomeric Effect and Related Stereoelectronic Effects at Oxygen,' Springer-Verlag, Berlin, 1983; K. L. Brown, L. Damm, J. D. Dunitz, A. Eschenmoser, R. Hobi, and C. Kratky, *Helv. Chim. Acta*, 1978, 61, 3108; L. I. Kruse, C. W. DeBrosse, and C. H. Kruse, *J. Am. Chem. Soc.*, 1985, 107, 5435 and references cited therein.
5 S. M. Weinreb and R. R. Staib, *Tetrahedron*, 1982, 38, 3087.
6 S. J. Danishefsky, E. Larson, D. Askin, and N. Kato, *J. Am. Chem. Soc.*, 1985, 107, 1246.

نتائج التغيرات المنتظمة للمحلول والحرارة وحامض لويس الناتج من تفاعل (١) مع (٢) تمثل النموذج المختزل لمثيل ثلاثى الثليسيليل(٢) ، ولكن مع تغييرات هامة عديدة . الأولى : نسبة الاولندو الخارجى للتقريب الثنائى الدورة المستمد من رقم (٢) ، أكبر من ذلك الناتج من مثيل ثلاثى الثليسيليل ، وثانياً : هناك تفضيل متماثل لرقم (٤أ) عن (٤ب) . وتحت ظروف انخفاض الحرارة يتم استخراج منتجات الهيكسينون الدائرى (٤أ و ب) ، ولا يمكن استخراج منتجات حلقية (اتحاد الذرات على شكل حلقة مقفلة) . وتحلمؤ (تحلل بالماء) ثنائى سيليل الاثنول إثير (٥أ) تحت ظروف قاهرة نسبياً (أ ك أيد - ب يد ف ، ٥٠° م) ينتج منتجات ريترو - ميتشال (٤ب) . وهذه الملاحظات المتساوقة مع (٣أ) و (٥أ) استمدت من الحالة المتحولة (٢ + ٤) التى فيها يقل التفاعل - و بين ن - توسيل و ت - بيوتيل ثنائى الاثيلسيليل ، بينما (٤أ) استمدت من حالة التحول المفتوح، والتى فيها تتجنب كتل بديل السيليل الاصطدام التام مع مجموعة الإستر (ملح عضوى) للإيمين (١) ، وهكذا فإن الآلية المقترحة (حـ) على الصفحة السابقة تتضمن تفسيراً مزدوجاً (٦) لأصل المنتجات ثنائية وواحدية الدورة ، وكل ما سبق سيتم شرحه فى هذه الدراسة .

ونحن نتوجه بالشكر إلى س. ا. ر. ك لتعاونه معنا فى هذا العمل . والشكر لميرك شارب ودوم هارلو للدراسات التى قدماها ، وكلير كرليدج لدعمها المادى ، ومعهد دراسات دغان بايتز (فى ١١ مايو ١٩٨٨) .

الشكل رقم ٢ : الصفحة (الثانية) من مقال بقلم ت . ن . بيركنشو ، و أ. ب تابور، و أ . ب . هولز و ب . ر . ريثبى بعنوان " Imino Diels-Alder Reaction of 2-t-Butyldimethylsilyloxycyclohexadiene: Isolation of an Azabicyclo [2.2.2] octene Sily Enol Ether Adduct", J. Chem. Soc., Chem. Commun., 1601 (1988) .

أشكال الجزيئات وكيف تتصل

الشكل مهم فى الكيمياء . وتختلف اثنتان من الجزيئات اختلافاً دقيقاً عن بعضهما البعض كما تختلف اليد اليسرى عن اليد اليمنى ، فمن الممكن أن يكون بينهم اختلاف فى خاصيات فزيائية ، وكيميائية وبيولوجية . وهكذا فالصورة المطابقة تماماً للكارڤون Carvone هى المكونات الأساسية لزيت النعناع ، ولها نفس رائحة الكراوية . وملاحظة وترتيب الذرات فى الفضاء ليس فقط فضول مختبر ، ولكن من الممكن أن تكون مسألة حياة أو موت . وقد تسبب الثاليدوميد Thalidomide وهو عقار مسكن كان يستخدم فى أوائل الستينات ، فى آلاف حالات التشوه القاتلة . والتسويق الصيدلى لهذا العقار عبارة عن مزيج من الجزئيات بتركيبات مختلفة . فواحد من أشكال الجزيئات كان تيراتوجينيك Teratogenic وهو يسبب التشوه ، والشكل الآخر لم ينتج عنه شىء . وكان من الممكن تجنب كثير من الألم والخسائر البشرية إذا تعرفوا على هذا فى الوقت المناسب.(٢)

والجزيئات تتكون من الذرات . ولكن التركيب الجزيئى لا يحمل هوية ولا يطابق الذرات ، ولا هو يمكن تحويله إلى مجرد روابط داخلية لهذه الكتل الأولية للبناء الذرى الموجود فى الجزيئات ، وتعنى البنية فى المرحلة الفعالة للكيمياء الحديثة الترتيب الثلاثى الأبعاد للذرات فى الفضاء.(٣) إنها رسم بيانى ،أو فى أقل القليل مجموعة من النقط ثلاثية الأبعاد تتصل بخطوط تسمى وصلات .

ونقل الكيميائيون لهذه المعلومات البنيوية بين بعضهم بسهولة ، كان عملاً هاماً عن طريق ما كان فى متناول يدهم من أدوات وهى لا تتعدى وسيلة ذات بعدين ورق وشاشة ، ولكن المعلومات معقدة - الكثير من الذرات ، عدة وصلات ، وبنية هندسية وفيرة . والمعلومات فى مرحلة من المراحل الهامة تتضمن رسومات بيانية - فيجب أن تكون على نحو يمكن التعبير عنه بالرسم. والآن نصل إلى لب المشكلة للموضوع :فمجموعة المتخصصين التى تعد هذه المعلومات المرئية ثلاثية الأبعاد أساسية لهم ، ليسوا موهوبين (بدرجة أو أخرى) فى نقل هذه المعلومات . فالكيميائيون لا يتم انتقاؤهم ، وهم لا ينتقون أنفسهم لهذه المهنة على أساس موهبتهم الفنية . ولا هم مدربون على أساس تكنيك فنى، شأنهم فى ذلك شأن كفاءة مؤلف يريد رسم وجه واضح المعالم ، فتخرج الصورة على نحو مخالف تماما .

إذن كيف نقدم نحن أو هم على عمل كهذا ؟ بسهولة ، وتقريباً دون تفكير ، ولكن كما سنرى على نحو أكثر غموضاً مما نعتقد نحن الكيميائيين . هذه العملية تسمى تمثيلاً Representation ، وهى

---

(٢) القصة أكثر تعقيداً . فتحت ظروف فسيولوجية معينة يتحول الشكل غير الضار إلى خليط من الصور ذات الوجهين أحدهما ضار والآخر مفيد.. انظر كتاب Chemistry in Britain ، ٢٥ ، ٢٥٩ (١٩٨٩) .

(٣) لازال التعريف الدقيق للجزيئات موضع مناقشة . انظر R.D.Brown, Chemistry in Britain ، ٢٤ ، ٧٧٠ (١٩٨٨) R.G. Woolley, J. Amer. Chem. Soc. ١٠٠ ، ١٠٧٣ (١٩٧٨)والفقرة التى استشهدنا بها فى أعلى قدمها ميسلو و تورو .

عبارة عن نقل رمزى للواقع ؛ وتشمل رسوم بيانية ولغة ولها تاريخية . إنها فنية وعلمية . وعملية التمثيل فى الكيمياء هى شفرة مشتركة خاصة بهذه الثقافة البديلة .

دعونا نبدأ فحص هذه العملية بنظرة إلى النتيجة . وقد رأينا هذا فى الشكل رقم (٢) ، وهو صفحة طبق الأصل من مقالة كيمائية حديثة . والكمية الوفيرة من الرسوم تذهل المرء بوضوحها . هناك القليل من الصور هنا ، وأحياناً الكثير منهم . ولكن المراقب الذكى الذى لا يشتغل بالكيمياء من المحتمل أن يكون فى وضع حرج . إذ يجد نفسه فى موقف مشابه لموقف رولاند بارزيس Roland Barthes عند زيارته الأولى لليابان ، والتى وصفها وصفاً جميلاً فى كتابه "إمبراطورية الرموز "The Empire of Signs (٤). ماذا تعنى هذه الرموز ؟ نحن نعرف أن الجزيئات تتكون من الذرات ، ولكن ماذا نصنع بمضلع مثل الموجود فى التركيبة رقم (١) ، وهى هنا تمثل تركيبة شمعية طبية بيضاء ونكهة نفاذة هى الكافور ؟ وهناك رمز ذرى واحد مألوف يظهر أمامنا وهو ، O للأكسجين .

1

إنه فى الواقع اختزال أو اختصار . تماماً مثلما يمل الرجل العسكرى من ترديد عبارة القائد العام لعمليات جنوب المحيط الهادى ، ويكتب مختصرا الحروف CICSPO ، وهكذا فإن الكيميائى يمل أيضاً من كتابة صيغ الكاربون والهيدروجين ،وهى عناصر كلية الوجود ويكتفى برسم الهيكل الكاربونى . وكل ذروة لم تضف بشكل خاص فى التمثيل البنائى (١) للكافور هى كربون Carbon . وحيث أن تكافؤ الكربون (عدد الوصلات التى يكونها) هى على نحو نموذجى اربعة ، فسوف يعرف الكيمائيون المعتادون على هذه الشفرة كم عدد الهيدروجين الواجب وضعه عند كل كربون ، والمضلع المرسوم أعلى هو فى الواقع رسم مختصر للتركيبة رقم (٢) .

2

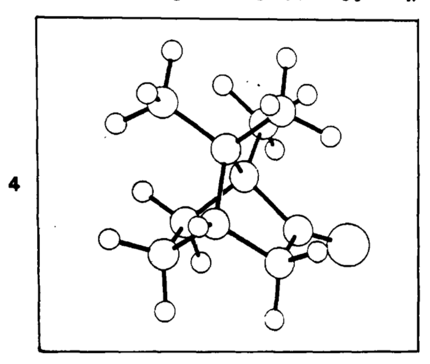
لكن هل صورة رقم (٢) هى البنية الحقيقية لجزيء الكافور ؟ نعم ولا . عند مستوى معين يمكن أن نقول نعم . وعند مستوى آخر يريد الكيميائى أن يرى الصورة ذات البعد الثلاثى ، فيرسم (٣)

3

ولكن يبقى أنه عند مستوى آخر يريد أو تريد أن يرى المسافات بين الذرات ، وهو ما يعنى رسم الجزيئ بنسبه الصحيحة وتتوفر هذه التفاصيل الدقيقة ، بقليل من المال ، وقليل من العمل ، عن طريق تكنيك يسمى ببلوريات أشعة X . وهكذا فعندنا رسم رقم (٤) ، ومن المحتمل أن يكون مرسوماً بالكمبيوتر .

وهذا منظر لنموذج يطلق عليه اسم «العصا و الكرة» ، وربما يكون من أكثرالصور المألوفة التى تمثل الجزيئ فى هذا القرن . وأحجام الكرات التى تمثل ذرات الكربون ، والهيدروجين ، والأكسجين هى أحجام اعتباطية نوعاً ما . وهناك تمثيل أكثر واقعية للحجم الذى تملؤه الذرات بالفعل يوضحه لنا نموذج رقم (٥) «ملء الفضاء» . لكن يجب أن نسجل أنه فى نموذج رقم (٥) فإن وضع الذرات ، ومن الأفضل أن نقول الذرات مع نواتها ، تكون مظلمة . ولا يمكن نقل رقم (٤) أو (٥) . ولا يمكن ان يرسمها الكيميائى خلال العشرين ثانية التى تستغرقها عادة الشريحة المنزلقة على الشاشة فى عرض الصور السريع المتلاحق لمحاضر زائر يعرض الجديد والمحير .

إنه لمن الصعب أن نوقف الدرج المتصاعد (أو الهابط) لتعقيدات التمثيل هنا . وتتقدم الكيميائية المتخصصة فى الطبيعة لتذكر زملاءها بأن الذرات لا تثبت فى الفضاء ،



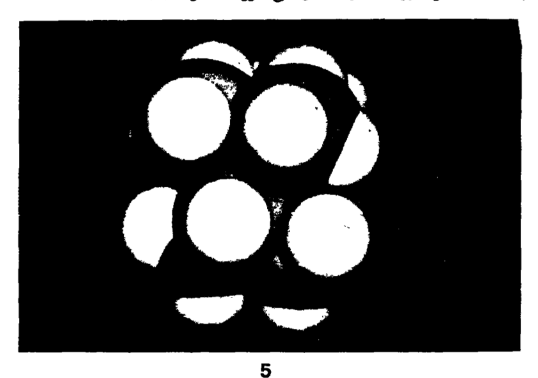
---

(٤) R.Barthes, L'Empire des Signes ، جنيف ، سكيرا ، ١٩٨٠ ، The Empire of Signs ترجمة د.هوارد ، نيويورك ، هيل و وانج ، ١٩٨٢ .

(٥) لمناقشة منهجية عن كيفية استخدام النماذج فى الكيمياء ، انظر C.J. Suckling, K.E. Suckling and C.W. Suckling Chemistry Through Models ، كامبردج ، مطبعة جامعة كمبردج ١٩٧٨ ، C. Trindle, Croat- Chim. ٥٧ ، ١٢٣١ (١٩٨٤) ، J. Tomasi, J. Mol. : Struct. (Theochem.) ١٧٩ ، ٢٧٣ (١٩٨٨)، ولمعنى آخر من معانى النموذج ارجع إلى N. Goodman Languages of Art الطبعة الثانية، إندياناً بوليس، هاكلت ١٩٧٦ صفحة ١٧١.

لكن تتحرك فى تقارب متجانس حول هذه المواقع . إن الجزيئ يتذبذب ، فليس لديه بنية ساكنة . ثم يأتى كيميائى آخر ويقول : «لقد قمتم تواً برسم مواضع النواة . لكن الكيمياء موجودة فى الإلكترونات ، فيجب أن تتحينوا فرصة العثور عليهم فى مكان معين فى الفضاء، حيث التوزيع الإلكترونى» ، وقد حاول أحد الأشخاص تصوير ذلك فى نموذج (٦) و (٧) .

ويمكن أن نمضى فى هذا الطريق . والمؤلفات الكيميائية تفعل هذا . لكن دعونا نقف ونتساءل : أى من الأمثلة من (١) مروراً حتى (٧) هو الصحيح ؟ أى منهم هو الجزىء ؟ فى الواقع كل الأمثلة صحيحة، أو كلها ليس صحيحاً . أو بشكل جدى - كلهم نماذج ، تمثيلات مناسبة لأغراض معينة وليس لغيرها(٥) . أحياناً يفى مجرد اسم "الكافور" بالغرض . أحياناً تكون التركيبة $C_{10}H_1, O$ كافية . فغالباً تكون التركيبة هى المطلوبة ، ولا بأس من شىء مثل صورة (١) أو (٣) . وفى أوقات أخرى ممكن ان يطلب أحد الأشخاص صورة (٤) أو (٥) أو حتى صورة (٦) أو (٧) (٦) .

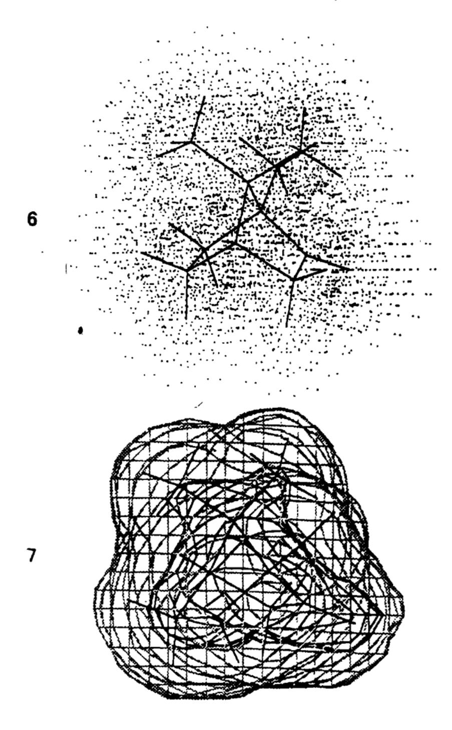


5

ودعونا نثبُت على المرحلة النموذجية للتمثيل (الموجودة فى الشكل ١ و ٢) ، وهى الصورة التى تظهر المضلع (١) أو تصوير مثالى له فى أبعاده الثلاثية (٣) . ولكن ما هى هذه الأشكال الهندسية الغريبة ، تلك الرسومات التى تملأ صفحات المجلة العلمية ؟ ونحن الآن نوجه هذا السؤال من خلال وجهة نظر فنان أو مصمم . وهذه الرسوم ليست بروزات متساوية المقاييس ، ولا هى بالتأكيد صور . إلا أنها محاولات واضحة للتمثيل لشىء ثلاثى الأبعاد فى بعدين فقط ، بغرض نقل جوهر هذه الصور أو الأمثلة إلى قارئ بعيد عن مجال الكيمياء .

(٦) هناك طرق عديدة للنظر لبنية الجزيئات ، وهى معروفة بالطبع لمجتمع الكيميائيين ، ونحن لا نأتى بجديد هنا . ارجع إلى G : Ourisson, L'Actualite Chimique يناير - فبراير ١٩٨٦ ، صفحة ٤١ .

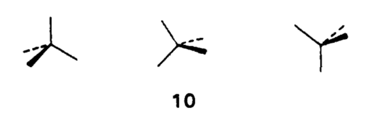
والمناهج التى توضع لفهم هذه الأبعاد الثلاثية فى تلك الرسومات لها حد أدنى . فبعض الأمثلة تقليدية مألوفة : هنا وهناك (المثال على ذلك رقم ٣) هناك خط قاطع ، لتحديد أن جزءاً من التركيبة يواجه الآخر وهو ما يعنى صورة رقم (٨) بدلاً من (٩) .



وتتناثر فى الرسومات فى الشكل ١ و ٢ عدة أوتاد وخطوط قاطعة . وتلك قطع لشفرة مرئية ،

8 9

بسيطة فى الفهم : خط متواصل على سطح الورقة ، وتد فى المقدمة ، وخطوط متقطعة فى المؤخرة . وهكذا تظهر فى الصورة رقم (١٠) عدة مناظر ، كلها تقريباً معروفة للكيميائيين على أنها جزيئ الميثان رباعى الأسطح CH_4 . والرباعى الأسطح هو أهم شكل هندسى فى الكيمياء .



10

ووصف هذه المجموعة من الرموز ممكن أن يكون كاف لكى تنهض وتبرز هذه التركيبات لبعض الناس، ولكن الشبكة الأساسية التى تتحكم فى التمثيل تطبع فى الذهن مدى الحياة ، عندما نحمل (فى يد بشرية ، وليس فى كمبيوتر) نموذجاً لكرة وعصا للجزىء ونحن ننظر إلى صورته .

ونظرة إلى الجزيئات الأكثر تعقيداً فى شكل (٢) ، تظهر عدم استخدام الخطوط المتقطعة باستقامة. وأغلب المركبات لها أكثر من مستوى واحد ، فما يضهر وراء سطح ما يمكن أن يكون أمام سطح آخر . وهكذا فالمركبات التقليدية تطبق بغير انتظام ، فالمؤلف أو المحاضر يختار التركيز على السطح أو المستوى الذى يعتقد هو أو هى أنه هام . والنتيجة منظور تكعيبى ، وهو نوع من تجميع الصور تسمى Hockney . وبالتأكيد يمكن رؤية الجزىء ، ولكن قد لا يمكن رؤيته كما يعتقد العالم (فى لحظة يقين قاطع) أنه يراه . والجزىء يتم تمثيله كما يختار العالم أن يراه، فهو تركيب بصورة لطيفة تعكس اللامنطقية فى التفكير الإنسانى.

دعونا نعود مرة أخرى للسؤال عما تمثله هذه التركيبات الكيمائية ، كيف يتم رسمها وقراءتها. يروى فيلوستراوس ، بشكل أسطورى ، قصة أبولونيوس Apollonius وهو من تيانا ، وهو فيثاغورى كان يعيش قرب أيام المسيح . وفى ديالوج له مع أحد المريدين ، يكتشف أبولونيوس ما هو الرسم . إننا نقوم بالرسم لكى نحاكى شيئاً فى الطبيعة ، لنقلد الطبيعة . ولكن ماذا عن اشكال السحاب فى السماء، والتى قد ننقلها على أنها جياد أو ثيران ؟ هل تلك الأشياء أيضاً محاكاة ؟ ويتفق أبولونيوس ومريدوه على أن هذه الأشياء ما هى إلا مصادفة لأشكال سماوية ، وأننا نحن الذين نفسر هذه الأشكال ، ونعطيهم معنى . ويكمل "ولكن ألا يعنى هذا أن فن المحاكاة له غرض ثنائى ؟ فواحد من عناصره هو استخدام الأيدى والعقل فى إنتاج تقليدات للواقع ، والآخر هو إنتاج شكل يشابه ما هو موجود فى العقل فقط ... ويجب أن أقول إن هؤلاء الذين ينظرون إلى أعمال الرسم والتلوين يجب أن يكون لديهم ملكة المحاكاة ،

وأنه لا يمكن أن يفهم أحد الجواد المرسوم أوالثور إلا إذا عرف كيف تبدو هذه المخلوقات فى الواقع"(٧) .

والمعرفة ليست مفهوماً غير مشكل . كيف يتجلى هذا النموذج الثلاثى الأبعاد بتمام زهوه فى عقل الكيميائى ؟ وكما قلنا ، فالصورة المباشرة التى تنتجها التقنيات المعاصرة من قبيل فحص الأنابيب بالميكروسكوب ، و الميكروسكوب الإليكترونى قليلة (ولا يتم فحصها بطريقة مباشرة) . والمعلومات الثانوية ، من خلال أشعة X البلورية ، والتحليل الطيفى للموجة الصغرى ، أو حيود الإليكترون ، يقوم بتجربتها عدد قليل من المتخصصين . فهى فى نظر الغالبية تمثل الواقع بعينه ، هى التناول المادى للنماذج المطروحة أمامنا- وهى فى المقام الأول تشابه نفس تفسير أبولونيوس السابق . أو قد نستوعب النظر إلى عدة صور للجزيئات التى رسمها الآخرون مجموعة التقاليد التى يشترك فيها الكيميائيون . إنها تشبه إلى حد كبير الفن ، وسوف نعود لهذا فيما بعد .

التمثيل الكيميائى كلغة

أغلب ، إذا لم يكن كل ، العلماء يستغلون الصورة المرئية لحل المشكلات ، لكى يحلوا وينظموا معلوماتهم ، للعثور على التشابه ، ومن ثم يبدأوا عملية التفكير.(٨) . لكن الكيميائيين يتمتعون بقدرات غير عادية بين العلماء ، (ولكنهم يشتركون فى ذلك مع مهندسى الإليكترونيات، والمعماريين ، الخ)، حيث أن لديهم لغة أيقونية ألا وهى الصيغ .

والصيغة الكيميائية تشبه الكلمة .إنها تستخدم لتحديد وتفرُّد النوع الكيميائى الذى تمثله . وتجسد الصيغ الكيميائية القول المأثور القديم (عندما تكون مهتماً بالتعليم فليس أمامك إلا ريتشى كومينوس Comenius فى عصر النهضة): فالصيغة ليست إلا شىء واحد ، كلمة واحدة»؟(٩) وبالتأكيد فإن التصنيف الكيميائى يحرص كل الحرص على تجنب المواقف الغامضة. فأمامنا تركيبتين لهما نفس المكونات فلنقل HCN و HNC (H تمثل الهيدروجين، C للكربون ، و N للنيتروجين) . والتركيبتين تسميان الإيسومرات (ابتكر هذا المصطلح سويد بيرز يليوس Swede Berzelius فى ١٨٣٠) وتختلفان فى ترتيب الذرات : ففى الأول ، يقع الكربون بين الهيدروجين والنيتروجين ، وفى الأخير ، النيتروجين هو الذرة التى تقع فى الوسط . والإيسومرات isomers قد تكون مختلفة اختلافاً

(٧) F. Philostratus, Life of Apollonius of Tyana ، الكيمياء رقم ٢ ، الفصل الثانى والعشرين ، ترجمة ف . ك. كونيبير ، نيويورك ، شركة ماكميلان ، ١٩٢١ ، أ ، ١٧٥ -١٧٩ . نحن ندين بالفضل عن هذه القصة إلى E. H. Gombrich, Art and Illusion الطبعة الثانية ، سلسلة بولينجين ، برنستون ، مطبعة جامعة برينستون ، ١٩٦١ ، صفحة ١٨١ - ١٨٢ .

(٨) انظر R. Hoffman "بعض آثار المجاز على الفلسفة وعلم نفس العلوم" ، فى موضوع The ubiquity of Metaphor R.Driven and W. Paprotte (محرران) ، امستردام ، جون بنجامين ١٩٨٥ .

(٩) J.A Comenius, Orbis Sensualium Pictus نورمبرج ، ميتشيل إندتر ، ١٦٥٨ .

ولغة الكيمياء ، إلى حد بعيد ، هى لغة تسمية ، فهى المصطلحات والرموز . ومع ذلك فالمشكلات تظل متعلقة فى فهم هوية الكيمياء . إن الكيمياء علم ناضج . وقد ظلت إلى حد بعيد على عاداتها الطفولية فى التوقف عند حدود كونها وصفاً ظاهراتى لمجموعة ضخمة من الصفات ، عند المستوى الميكروسكوبى (أى الإدراك الحسى) ، مصحوبة بميل إلى التصنيف فى فئات (مثل "بوتاس" - إذ أن المركب وجد اولاً فى قدر به رماد.) .

لقد أصبحت الكيمياء علماً ميكروسكوبياً . فالتفسيرات الآن تتم بشكل روتينى ، من الميكروسكوب إلى الملاحظة : من طريقة توزيع الإلكترونات فى جزىء الصبغة إلى لونها ؛ من الشكل التفصيلى للجزئى والإلكتروستات التى يمكن أن توجد حوله إلى استعمالاته فى العقاقير ، من وصلات الطاقة إلى قوة الشد لبوبوليمر Polymer جديد، مثل الكيڤلار Kevlar ، وهو أقوى من الصلب وخفيف جداً .

وهذه الصفات المشتملة على بذور التطور فى المستقبل للعلوم الكيميائية ، قد تم ملاحظتها بالفعل فى عصر التنوير . وبند "الكيمياء" فى موسوعة ديدرو Diderot ودالبمبير d'Alembert تشير إلى أن الكيميائيين (وليس رجال الفيزياء اتباع نيوتن لهذا الوقت ، الذين فسروا كل شىء عن طريق القوى المحورية التى تتفاعل مع الأشياء المادية) يميلون إلى وضع كينونات وخواص غير مرئية وغير ملموسة لتفسير أو شرح الملاحظات .

وهم مرغمون على هذا بسبب قلة أدواتهم . ولازلنا نمر بضغوط مماثلة ، رغم أن صور بعض الجزيئات وبعض الذرات الثقيلة أصبحت متاحة منذ وقت قريب فقط . ومن المؤكد أننا نعرف الكتل البنائية التى هى الجزيئات أكثر بكثير منهم . غير أنها تظل أبعد ما تكون عن متناول القياس الجزيئى لعالم الميكروسكوب الحسى . ونظل مضطرين الى تمثيل الجزيئات . ونميل إلى تمثيل الذرات لأنفسنا كأنها أشياء طبيعية فى خبرتنا اليومية : لها حجم ، ولها صلابة معينة ، أو خفية معينة ، لها مقياس للجذب للذرات الأخرى أو للإلكترونات ، وهكذا . وهذه الأفكار ساذجة إلى حد ما ، وغير ممكن تجاهلها ، ومحببة - مثل الاعتقاد فى الملائكة فى القرون الماضية .

وصحيح أن الصيغ الكيميائية تنفصل عن تجارب الحياة الشخصية لحد معين ، أكثر من تلك الكلمات مثل "كلب" أو "سيارة" ، إلا أنه برغم هذا الانفصال ، فإن التركيبات الكيميائية تحتفظ بارتباط قوى بالخبرات الحسية، وبالمقارنة بهذه الكلمات الدنيوية ، فإنها تحمل مكونات تصويرية أساسية.

ودعونا نتوسع فى شرح هذا التناقض المثير . وكما أشار فريدريك دى سوشور ، فى واحد من تبصراته الأساسية ، إن علاقة الكلمة بالشىء هى علاقة المدل على الدال ، ومفتاح هذه الفكرة هو تحكمية المدل(١٠) . وعندما أقول "كلب" (هاند أو "كاشورو") فإن كل من هذه المصطلحات قد اختيرت تقريباً منمن

---

(١٠) J. Culler, Ferdinand de Saussure ، نسخة منقحة ، إيثاكا ، نيويورك ، مطبعة جامعة كورنيل ، ١٩٨٦ ،

بشكل عشوائى فى تاريخ اللغة . كان من الممكن أن تكون "سنارك" Snark أو ليفل Livel أو "روب" "Rop" فى اللغة الانجليزية ، لا أحد يعلم ! وقد استقرت كلمة "كلب" "Dog" فى مكانها المناسب فى اللغة الدارجة عن طريق العلاقات المتداخلة العديدة التى تحملها مع كلمات أخرى فى القاموس (مثل "مقود" "Leash" ، وطعام كلاب ، وأنثى الكلب "Bitch" "والعين التى ترى" فى المثال الذى نختاره). ونحن نكسى كلمة بالمعنى إذ اننا لا نملك حشوها بخبرتنا الخاصة التى اكتسبناها بالتجربة ، تماماً كما نفعل فى الذرات . ولكن فى الواقع الكلمة ما هى إلا محض اختلاق . وكان من الممكن أن يكون اختياراً مختلفاً تماماً .(١١) .

وبهذا المثال للتذكير ، نعود إلى التناقض مرة أخرى : فالصيغ تتخلى عن الحقيقة لحد ما ، وتهدف إلى تمثيل الحقيقة بشكل آخر . وبالتأكيد تختلف التركيبات الكيميائية عن الكلمات فى اللغة العادية ، حيث تشمل القيم الرمزية والتمثيلية (أيقونية). ويمكن أن نستشهد بحالة جزىء الغاز الطبيعى ، الميثان، المرسوم فى الصورة السابقة رقم (١٠) . فالأنواع المختلفة للخطوط فى الصورة (١٠) تشير إلى كلا الصلتين التى للكربون مع الهيدروجين عن طريق الوصلات الكيميائية (الجملة الرمزية) ، وإذا ما كانت هذه الوصلات عند اتخاذها لشكل الوتد تخرج من مسطح الورقة ، أو بالعكس ، إذا كانت الوصلة تتراجع من المنظار إلى الجانب الخلفى ، وإذا ما كانت تظهر كخطوط متقطعة (التمثيلى أو الجملة الهندسية) . والصيغة الكيميائية تحاول أن تعبر عن الكثير ، ولكن بأقصى حد للاقتصاد ، أى بالرسومات البيانية . إنها تهدف إلى نقل وتصوير الصلة بدقة بين الذرات وهى أقرب العلاقات المتجاورة إذ تتفرع من الوصلات الكيميائية - ومن الهندسة.

وهكذا يمكن أن نذكر المشكلة الثانية للصيغ الكيميائية : انها بين الرموز والنماذج . وهذا الوضع المولد هو وضع ليس بالسهل . فهذين القطبين تشد كل منهما الصيغ تجاه متطلبات عكسية وأحياناً متضاربة .

ويجب أن تكون الصيغ الكيمائية المستخدمة كنماذج يجب أن يعتمد عليها وأن تكون تمثيلاً دقيقاً لما يمكن أن ندرجه تحت "الحقيقة الجزيئية" (سوف نعود إلى هذا الجزء الهام عند الحديث عن سيكلوجية الكيميائيين) . وكرموز ، يجب أن تكون اعتباطية لحد كبير . وينعكس هذا لكى يعطى مثالاً شاملاً ومألوفاً جداً ، مثلاً فى استخدام الحرف O لكى يمثل ذرة الأكسجين : ووراء هذا العرف العالمى ، هناك افتراض للنقل من مكان لآخر (قدرة ذرة الأكسجين هنا تشبه إلى حد كبير ذرة الأكسجين هناك) ، وهو ليس بالأمر السهل لكى نضعه على أساس نظرى حازم . وذرة الأكسجين الخالية من الجزىء لا يمكن

---

(١١) ك . ميسلو أعاد إلى أذهاننا محتوى القصة التى رواها فينمان عن كيف علمه والده الفرق بين معرفة اسم شىء ما ومعرفة شىء ما : ارجع إلى R. P. Feynman, What do You Care What Othter People Think? نيويورك ، و. ر. نورتون ، ١٩٨٨ ، صفحة ١٣ و ١٤ .

تميـيزها عن أى ذرة أكسجين أخرى .ولكن بداخل الجزىء ترتبط ذرة الأكسـجين لذرة واحدة من الكربون (وهو ما يسميه الكيميائى كيتون أو ألدهيد Aldehyde) ، وله خاصيات مختلفة عن مركب واحد أو اثنين لكربون (الإثير) .

هل عالم الكيمياء والتركيبات الكيميائية ليس بها غموض وتتميز برسم واحد لجزىء واحد ؟ الكيمياء هكذا إلى حد ما ، لأنها "علامة مدموغة فى المادة" ، كما أطلق عليها ج. م لين J. M. Lehn (١٢)والتعليمات لصنع الاسبرين تنجح هنا كما تنجح فى مونتفيديو Montevideo وكاراجندا . والموضوع الذى ينقل تركيبة دواء جديد ربما يحتاج ترجمة ، ولكن بمعنى آخر لا يحتاج ، حيث أنه يتم فهم التركيبة فى كل العالم ، ومن الممكن إعادة صياغتها فى عدد لا نهائى من العبارات . والأدوات الرمزية لهذه اللغة هى التركيبات الكيميائية والصيغ الكيميائية .

ومن ناحية أخرى فإن اللغة البيانية للكيمياء بها غموض ما . وقد رأينا دليلاً واضحاً لهذا فى تعدد الأجوبة التى أعطيت عن الكافور فى السؤال البسيط : «ارسم لى تركيبة الجزىء» . ويمكن المجادلة بأنه إذا رسمنا جزىء "الكافور" ، ولا يهم كيف رسمناه ، يجب أن يدخل عقل الكيميائى .ولكن كما سنرى لاحقاً ، فإن التفكير فى الجزيىء وبالتالى تناوله فى العالم المادى ، يتأثر بالطريقة التى نحمله بها فى عقولنا .

وتعد الصيغة الكيميائية مجاز ، نموذج (بمفهوم تكنيك الرسم البيانى) ، وبناء نظرى . وجزء من الصيغة الكيميائية خيال خالص وجزء استنتاجى . إنها محاولة لتصوير ما هو حقيقى عن طريق الرموز، تماماً مثلما تمكننا اللغة من التحدث عن العالم وعن أنفسنا عن طريق دمج الكلمات العشوائية . ولا يمكن دفع التشبيه بقوة أكثر من هذا . وبمفهوم فلسفى عميق ، عندما نطلق على شىء "حامض" ، ونطلق على شىء آخر "أحمر" ، فإنها عملية عقلية متطابقة . والإشارة إلى "الإثانول" أو "الريسربين" قريب الشبه بالتحدث عن "مركز روكفيللر" أو عن "برج إيفل" . وكلمة "حمض" و "أحمر" لم يتم تعريف مفهومهما جيداً ، من خلال علاقتهما بخبرتنا اليومية . وبالعكس فإن "إثانول" و "برج إيفل" قد تم تعريفهما بدون أى غموض ، ولكنهما ليسا بالضرورة أشياء مألوفة عادية ، بل بمعنى أشمل هما أشياء ثقافية .

وإذا كانت كلمة "إثانول" تندرج تحت فئة عقلية مشابهة لكلمة برج "إيفل" ، فإن الصيغة الكيميائية "للإثانول" ليست مختلفة عن تعريف القاموس لكلمة "برج إيفل" : فالصيغة الكيميائية هى جملة موجزة، لغة نصف رمزية ، ونصف – أيقونية لبعض الصفات للشىء ، حتى يتم تعزيف الشىء بشكل مناسب وغير غامض ، وهو ما أعنى به هنا تفرقته عن الأشياء المماثلة (كما نميز برج إيفل عن مادلين Made-leine أو مركز بومبيدو Pompidou ؛ وإثانول عن الإيثان أو عن حمض الخليك acetic acid) .

واللغة والتمثيل الكيميائى ، بجانب استخدامهما المشترك للأسماء ، بينهما تشابهات أخرى . فهما يشتركان فى استخدام العناصر الثابتة . وكلمات عديدة وأغلب التركيبات الكيميائية ما هى إلا

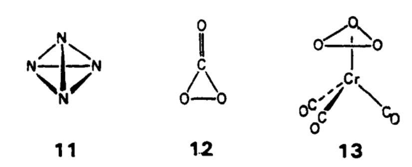
---

(١٢) J. M. Lehn ، مترجم ، ١١٦ ، ٦٢ (١٩٨٣) .

مركبات توضع سوياً ، باتحادها بشدفات بنيوية . فهناك تشابه شديد بين كلمة مثل "رجولة" وصيغة كيميائية مثل ك٦ هـ٥ - ك هـ٢ - ك أ - أهـ . ففى الحالة الأخيرة ، كما فى حالات سابقة لها ، تقرأ الشدفات البنيوية (بلغة كيميائية) من اليمين إلى اليسار كما يلى : الفينيل ، والميثلين ، والكاربونيل ، والهيدروكسى كمظاهر ثابتة ، ففى المقام الأول فإن معانيهم الأساسية ثابتة مهما كانت طبيعة وحدات القياس الأخرى التى ترتبط بها .

إن الكيمياء هى علم المتغيرات والمتحولات . إن كل علم يبدأ بتحديد قابلية بنوده للثبات . فالمهندس الميكانيكى يؤمن بمدى سلامة العوارض الصلب التى يستخدمها . وعالم بيولوجيا الخلية متأكد من سلامة الكلوروبلاست أو المتقدرات : فهو أو هى مقتنع بأن هذه الأعضاء لا تتغير ، وتلعب دوراً محدداً فى خلية أو أخرى .

أما عن الكيمياء ، فإن الهدف المصيرى هو معنى التغير ، والذى نقحمه ليعمل بين حالات سبق تحديدها من قبل . فالاختلاف والتكافؤ وقابلية التحول مصطلحات أساسية عند الكيميائى وعند أى مستوى للفهم (أو التعقيد) ، فإن أبسط الوحدات توضع فى نسق لا يتغير : بداية من الذرات ووصولاً إلى بنيات شدفية مثل التى ذكرت بعاليه (ك٦ يد٥ ، ك يد٢ ، ك أ ، أيد) ، صعوداً إلى الذرات البسيطة، ووصولاً إلى السلاسل والبوليمرات ، والبروتينات ، وحمض النيوكليك وهلم جرا .



إن مفهوم القابلية للتحول يعود إلى ثورة لا فوازييه : "ما فقد فهو لم يخلق أساساً" وقد اكتشف لافوازييه قانون حفظ المادة باستعماله للتوازن : لكن استخدامه المنحنى اللغوى الذى ورثه عن كانديلاك ، جعله قادراً على استخدام تعبير لغوى ليوضحها . لقد استحدث لافوازييه لغة كيميائية باستخدام تشابه تمثيلى واضح للغة الطبيعية . ولا عجب أن الصيغ الكيميائية تعتبر حتى اليوم مكونات لغوية هامة .

إنه من الممكن وضع علاقات شكلية بين الكيمياء واللغة ، وقد قام هـ . و . ويتلوك الإبن بخطوة أساسية فى هذا الاتجاه(١٣). وفى كلمات ننقلها عن تشومسكى ، فإن اللغة تعرف بمجموعة من الرموز (مجموع مفردات اللغة) ، والتى قد تتولد منها خيوط (جمل) عن طريق مجموعة من المنتجات أو

---

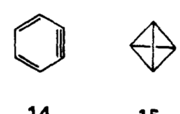
(١٣) H. W. Whitlock, Jr. in "Computer - Assisted Organic Synthess, ed. W. T. Wipke and W. J. Howe الجمعية الكيميائية الأمريكية (ندوة رقم ٦١) . واشنطون ١٩٧٧ صفحة ٦٠ . ونحن ندين بالشكر إلى ك . ميسلو إذ ذكرنا بهذا العمل .

التحويلات (قواعد إجراء التغييرات)(١٤). وتعريف الرموز بالتفاعلات الكيميائية ، واضح للغاية . وقد أشار ويتلوك إلى أن أى مشكلة ما فى التركيب العضوى ، يمكن التصدى لها عن طريق تحليل سياق اللغة الشكلية .

والعلاقة الإنتاجية المشتركة للغة ، سواء أكانت شكلية أو طبيعية ، مع الكيمياء ، تنطبق أيضاً على ما لم نصل إلى قوله أو كتابته أو تركيبه . إن هناك قواعد ثابتة مثل محاولتنا نطق كلمة لم نسمعها من قبل : "رور" ، "روت" ، "بوت" . وبالمثل أيضاً يمكننا كتابة صيغ غير عملية لكنها مقبولة فى ظاهرها (إلى مدى بعيد) لأنواع كيميائية لم يسبق لنا معرفتها (على سبيل المثال ١١ - ١٣) . وهذه الصيغ غالباً ما تستخدم كمقدمات للمحاولة والإعداد .

إن هذه التكوينات ، والتى تنتظر بفارغ الصبر إتمام صنعها ، تمثل للكيميائيين نفس النظرة المتناقضة بين الجاذبية والنفور ، مثلها مثل رواية تعتبر بالنسبة للبعض ضرباً من المحال : لا تشبه النظرة الأولى تجاه جهاز اللازر الطابع عندما يبدأ العمل ، أو قطار يسبح فوق قضيب مغناطيسى ، أو قاذفة قنابل مستترة ، أو محطة فضاء كبيرة .

وهكذا ، فإن كلا اللغتين الطبيعية والكيميائية ، تمثل تطويراً لمعنى ما مما يطلق عليه لغو ، إلى عبارة بالغة التعبير . وحتى هذه لا تكمل البناء (المستأنس) للكلمات ، بل تخترع بدلاً من ذلك كلمات (فجة) ، حتى قصيدة "جابرووكى" التى كتبها لويس كارول كان لها معنى مفهوماً بسبب بناء جملها المعصوم من الخطأ ، والذى يدع مجالاً لخيال القارئ أن يمرح بين حركة الكلمات ، فيكسو بعض الكلمات بمعان عن طريق بعض الروابط المختلفة التى يضفيها على ما يقرأه . والكيمياء لها بالمثل أصنافها الفجة (بنزين ، ١٤ ، رباعى الهدرين ، ١٥ ، أو ١١ - ١٣ التى ذكرت آنفاً) ، إلى جانب عيناتها المعملية الدائمة. وفى الحقيقة ، أن معظم جزيئات الكيمياء ،سواء أكانت أحلاماً فجة أم لا ، تركيبه منذ اكتشافها . إنها لم تكن موجودة على الأرض من قبل ، إنها مثل حالة الكلمات ، والتى كانت تسمية الأشياء بأصواتها وسابقة لاختراع ألفاظها .



14 15

والتمثيل الكيميائى هو أيضاً شبيه باللغة عندما يتعامل مع مجموعة من التحويلات تعرف باسم

---

(١٤) N. Chomsky in Handbook of Mathematical Psychology ، طبعة ر. د . ليوك ، ور . ر . بوش ، وإ. جالانتر مجلد ٢، ٣٢٣ (١٩٦٣) وكذلك N. Chomsky, Cartesian Linguistics، نيويورك ، هاربرد رو ١٩٦٦. * صفة الفعل الذى يكون مفعوله نفس فاعله (المترجم)

التفاعلات الكيميائية أو بمعنى أكثر دقة ، إن الكيمياء هى الدراسة الواعية لتحولات رمزية مطبقة على أشياء بيانية ، أى الصيغ . وهناك تطابق يعادل واحد إلى واحد بين المركبات والصيغ . وبالمثل فمن الممكن أن تحدد صفات التحول بين مركب وآخر دون لبس أو إبهام . فإذا اعتقد أحد أن المركبات الكيميائية هى نقطة الالتقاء فى شبكة لا نهائية ومتعددة الأبعاد ، عندئذ تكون خطوط الاتصال فى مثل هذه الشبكة هى التحولات ، ولهذا فالكيمياء لها مظهرين ، بنيوى عندما تكون البؤرة ثابتة فوق نقط الشاشة ، وديناميكى عندما يكون ما نريد فحصه هو التحول الداخلى على طول حافتى الشبكة . وهناك قواعد صارمة فيما يختص بإعادة كتابة الصيغ للتعبير عن التحول ، لا تشبه تلك القواعد التى للتكوين الموسيقى .

والتحولات الكيميائية هى التماثل فى عمل الجمل فى اللغة الطبيعية . وكما تحمل الجمل بسلسلة الأحداث التى تعنيها عبارات ثانوية كمقيدات نحوية ، لتعطينا الشعور بالمعلومة فى الزمان ، أو المكان ، أو الكمية ، أو السلوك ، فإن المعادلة الكيميائية تهدف إلى تحديد صفات المحلول ، ودرجة حرارة التفاعل، ووقت التفاعل ، وحصيلة المنتج .. إلى آخره .

وبمعنى آخر ، فإن هذا التوازى غير محدد تماماً . إن الجزيئات الناتجة من تفاعل كيميائى ، تحوى نفس الذرات كمفاعلات ، لكنها تعود للاتصال بطريقة مختلفة . فالعلاقة بين الموضوع والشيء مختلف - عدا فى حالة الجمل التى لها أفعال ضمائرية (أو انعكاسية)* . فجملة مثل "غسلت جين جسمها" أو "جون ينظر إلى نفسه فى المرآة" ، هى إلى حد ما شبيهة بالعبارات التى تقال عن التحولات الكيميائية . ومن المثير للضحك أن المعادلات الكيميائية قريبة الشبه بالعبارات السيكلوجية .

ورواية جوته التى كتبها عام ١٨٠٩ بعنوان .. الإنجذاب الاختيارى ، يمكن أن تعد تاريخاً لنظرية فى قوة المكونات الكيميائية كما لو كانت جزءاً من قصة للخيال العلمى.(١٥) فالأفعال والعواطف لشخصيات هذا العمل تصور (وتنتقد) طريقة فهم الناس لعمل الجزيئات . وعلى ضوء ما حواه هذا النص يمكن تفسير رغبات كثير من الناس حيال الآخرين . ورغم ذلك ، فإنه من الممتع أن نشير إلى ذلك التماثل المورفولوجى العميق بين الكيمياء ولا نقول الحياة كلها ، بل بينها وبين اللغة على الأقل . والمجال لا يتسع هنا لتوضيح هذه العبارة بإطناب : فالكيميائيين قد اتخذوا ما يمكن أن يطلق عليه دور الراوى فيما يختص بالبنيات الكيميائية . فلابد أن يقرأ اثنان من الكيميائيين المكون المركب بنفس الطريقة وبلا اختلاف .

وهذا ما يفسر قولنا بأن الصيغ الكيميائية تقرأ وفقاً لنتائجها المألوفة والبحوث الحديثة عن علم نفس الأعصاب تعلمنا أن النماذج العقلية لا تقفز فجأة وبصورة كلية . إنها تتكون بالتدريج ، جزء منها فى الزمان ، والأجزاء الأخرى تبدو للعين بفجاجة تماثل النظام الذى رسم لها بالضبط ، ومع تقديرنا لنمطى العمل (شكل استكشافى وآخر أرشيفى ، وترابط الشكلين من أشكال العمل فى صورة عقلية) ، يبدو أن

---

(١٥) ج.و. جوته ، الانجذاب الاختيارى ، مترجمة بقلم ج.إ. فرود ور . د. بويلان ، نيويورك ، منشورات ف .أونجار عام ١٩٦٢.

شقى المخ يلعب كل منهما دوراً مختلفاً(١٦ ,١٧)

ووجهة النظر العكسية ضرورة مكملة . وكما وضح فيربورج عند مناقشته المثال الذى طرحه كيكلو عن الصيغ المعمارية أو بنية حلقة البنزين ، وتذبذب البنزين بين شكلى الحلقة المتعادلين .. فإن الفهم العلمى يتطور فقط عندما نكون مستعدين لإعادة تشكيل نظامنا التمثيلى بطريقة جذرية(١٨) .

نحن نسلم بأن الضغوط الناشئة عن (١) التعلم ، فى بداية ظهور المصطلحات والرموز الكيميائية، و(٢) بدوام مواصلة وظيفة المقابلة مع الصيغ فى حلقة مناقشة ، عند قراءة المنشورات والتعامل مع النماذج الجزيئية ، و (٣) ضرورة الاتصال مع الكيميائيين الآخرين ، كل ذلك قد خلق الطريقة الكلية للنظر للأشياء دون وعى وبثبات دائم . ومن المحتمل أن فنانى التاريخ قد قاموا بنفس الشىء ، ومن المحتمل أن المتخصصين اللذين رسما رسوم كواتروسنتو قد حددا بنفس الدقة صورة رسمت بنفس الطريقة.

دعنا الآن نستكشف وجهة النظر الأخرى . لأن ملاحظة الأشكال الكيميائية ثابتة ثباتاً كاملاً ، فلو استطعنا أن ننظر إلى بنيتها بطريقة روائية ، فإن النتائج ستكون مثمرة للغاية . فالكيمياء تشارك الشعر فى النعومة وقدرتها على التعبير ، وذلك من أجل اكتشاف العلاقات بين الأشياء . وغالباً ما تكون انسيابية البداية فى مجموعة من التحولات الكيميائية لها جذور فى فهم العلاقات الغير واضحة بين أجزاء الأشياء الجزيئية . وبأكثر عمومية ، قد يكون من المجزى لطالب علم النفس أن يلقى نظرة فاحصة على تتالى الجزيئات التى تحدث وتنتقل ، والمتمثلة فى منتجات طبيعية . وبالفعل فإن التمثيل التام لبنية كيميائية معقدة تعطينا قبضة شاملة فى العملية الخلاقة للفعل نفسه . وعلى يد فنان ألمعى مثل ر. ب . وودوارد ، فإن الشُدفات البنيوية توضح ما الذى كان يدور فى ذهن أحد أتباع المدرسة الجشطلتية الموهوبين - بالنسبة للمتلقى كما هى بالنسبة للقارئ - حين كان ينتقل من جزء من أجزاء المركب إلى الآخر . وبدراسة تركيبات وودوارد بالتفصيل ، لا نلحظ سوى أنه يدير جزىء فى عقله ، ويرى بعضاً من عناصر هذا الجزىء من زاوية جديدة . والتغيرات فى البنية فى مجال تركيبات وودوارد لها طبيعة مجازية . إنها تكشف عن مجموع المعانى المتشابكة داخل البنية الكيميائية . ونحن نعترف بأنه قد يكون من الصعوبة بمكان أن نتحرك قريباً من عمل هذا الخيال الخلاق(١٩) .

---

(١٦) انظر S.M.Kosslyn, Science ، ٢٤٠ ، ١٦٢١ (١٩٨٨) .

(١٧) لفقرات منقحة فى مقالات عن المفاهيم البيولوجية لعلم الجمال ، انظر I. Rentscher, B. Herzeberger and D. Epstein ، (محررون) فى Beauty and the Brain ، بازل ، بيركهاوزر ، ١٩٨٨ .

(١٨) ر.ر. فيربروج ، الكتاب السنوى عن العلوم الأكاديمية ، نيويورك ، ٤٣٣ ، ١٦٧ (١٩٨٤) .

(١٩) للاطلاع على معجزات المركبات العضوية ،انظر ن. أتاند ،وج س . بندرا وس ، رالجاناثان ، الفن فى المركبات العضوية ، الطبعة الثانية ، نيويورك ، جون وايلى ١٩٨٨ ، إ. ج . كورى وإكس . م. تشينج ، منطق المركبات الكيميائية ، نيويورك ، وايلى ١٩٨٩. كتبت مسز كريستال وودواردسيرة ذاتية سكلوجية عن والدها ، وكان من حظنا أن قرأنا هذه السيرة التى لم تنشر فى مخطوط . والكثير من رؤاها التنبوية أدخلناها فى مناقشتنا . وقد أشار واحد منا (ب . ل.) أشار إلى التماثل للجزيئات والنماذج الجزيئية مع الأشياء الناقلة التى ذكرها د.و . وينيكوت فى كتابه "حديث الأشياء" الذى سينشر قريباً .

ولكن هل هو فن ... ؟

الفن أو رد الفعل له ، الاستجابة الجمالية ، لا يمكن تعريفها بسهولة . فهناك إبداعات كثيرة الأشكال مما تبعث السرور فى النفس ، الكثير جداً من الأشياء المبنية أو النماذج والتى تولد ردود أفعال عاطفية .. والتعرف على تعقيد وجلال تاريخ علم الجمال ، يجعل التعريف شيئاً مربكاً.(٢٠ ، ٢١) فلأنه كلٌ يحقق الرضاء والمتعة فى كل جزء من أجزائه ، فربما يمكن إدراكه بكل الخصائص التى اخترنا أن نطلق عليها اسم فن . ثم سنفحص بعد ذلك التمثيل فى الكيمياء كقياس على هذا التعريف .

دعنا نطلق على الفن اسم الأفعال الرمزية أو إبداعات الجنس البشرى والتى تهدف إلى الاستخلاص من الأفق المعقد للطبيعة ، أو من عالم العواطف الموجود بنفس النسبة ، بعض أبعاد جوهر هذه العوالم . ويؤدى الفن عمله عن طريق الاتصال برمز من الرموز ، بهدف توصيل المعلومات وأو استحضار الاستجابة العاطفية .

والمكونات الجوهرية للنظام الجمالى هى (أ) المبدع - الرسام - المؤلف الموسيقى - المصور - الكاتب - الراقص ، (ب) المشاهد - سواء أكان يستحضر صوراً خيالية فى عقله أو مشاهداً حقيقياً أو مشاهد التلفزيون (جـ) مجموعة الرموز التى عن طريقها تأخذ وسائل الاتصال مكانها - الألوان المائية ، موجات الصوت ، أو الصور التى تحدث فى وقت ما ، ألا وهى النص (د) عمل وسائل الاتصال نفسها - للمشاهد الحاضر (يشاهد حفلاً راقصاً - يستمع إلى مقطوعة موسيقية) أو الغائب (يقرأ رواية) .

فإذا كان هذا التعبير يبدو عقلانيا وعلمياً للغاية ، مستبعدين الاستجابة العاطفية ، فإننا نود لو أن الفن الجيد قد هاجمنا ، وهذا ما يفعله تماماً . لقد قال نلسون جودمان "فى التجربة الجمالية تقوم العواطف بدور المتأمل" ، وهذا الشعور هو المعرفة . وتقدم فى دراسته لفحص الخواص العادية فى الفن (وهى أن الجمالى لا يتجه إلى غاية عملية ، إنه يمنحنا رضاء فورياً ، إن التساؤلات وتفحص معانى الفن وسيلة إلى استجلاب الرضا والسرور .. وكل هذه الصفات التى تميز الفن هى فى المقام الأول تختلف تماماً عن صفات العلم) ، ومع ذلك فهى صفات مرغوبة . لقد قال " إن الخلاف بين الفن والعلم ليس هو ذلك الخلاف بين الشعور والحقيقة ، الحدس والاستدلال ، الانبهار والتفكير المتروى ، الخيال والتحليل ، العاطفة والفعل ، التوسطية والقطعية ، أو الحقيقة والجمال، ولكنها اختلاف بين استمرار وجود صفات معينة لعدد من الرموز المحددة(٢٢) .

---

(٢٠) للتعرف على مدى التعقيد فى التعريفات وتعدد الرأى فى هذا المجال انظر M.C. Beardsley Aesthetics الطبعة الثانية ، إنديانابوليس ، هاكلت ، ١٩٨١ .

(٢١) يتصل بهذا الجزء مجموعة من المقالات كتبها أحدنا "جمال الجزيئات" . كانت تلك الدراسة نوعاً من الدراسة الأنثربولوجية للأشياء الكيميائية التى لها قيمة جمالية : (ر.هـ.) المجلة العلمية الأمريكية ، ٧٦ ، ٣٨٩ ، ٦٠٤ (١٩٨٨) ، ٧٧ ، ١٧٧ ، ٣٣٠ (١٩٨٩) .

(٢٢) N.Goodman, Language of Art الطبعة الثانية ، إنديانا بوليس ، هاكيت ١٩٧٦ ، ٢٦٤ .

وبالرجوع إلى العنوان الذى صدرنا به هذه الفقرة : هل البنيات الكيميائية فن ؟ يبدو من الواضح أنها تمتلك كل مكونات "النسق الجمالى" . فالصيغ البنيوية رموز وضعها كيميائى ما (أو عدد منهم) ، لينقلوا معلومة إلى الآخرين : فرسم بنية الكافور هى بالتأكيد حركة رمزية ، وتجميع لعدد من الصفات - ترتيب فى مجال ذرات هذا الجزيئ . قد يطلق أحدهم على ذلك أنها مجرد رسم كروكى ، معلومة تختصر الطريق لفرد لا يستطيع أو لا يريد أن يطلع الآخرين على كثافة الإلكترون البالغة الأهمية حول نواة ما . وهذه الكثافة الإلكترونية هى الجزىء الحقيقى ، الصيغة البنيوية - حسنا ، ولكن هذا يعتبر مجرد تمثيل قليل القدر للغاية » .

إن البنية الكيميائية بنية فنية لأنها تحويل لنموذج عن الحقيقة (لاحظ علاقة اليد بصورتهافى المرآة) ، من أجل توصيل المعلومة المراد وصولها فلا الكتابات الكيميائية ولا كتب التشريح موضحة بالصور بقدر كاف . هناك بعض الصور من أجل تحرى الدقة . ولكن هذه الصور (ونحن لا نرغب فى القول بأن الصور مجرد تمثيل ، إنها أبعد ما تكون عن ذلك ..) تحوى الكثير من التفصيلات . ولكى تتم عملية الاتصال يجب أن يحدد المرأ احتياجاته فى اللحظة الحالية . والغرض من التعليم هو إثارة الاستجابة . والرسوم ، بتفصيلاتها الفنية ، هى التى يمكن أن تؤدى هذا الهدف(٢٣) .

فالطبيعة الرمزية للصيغة الكيميائية تلك الحقيقة التى يعرفها الكيميائيون وهى أن الشكل السداسى الأركان يرمز لحلقة من ذرات الكربون ، والتى هى فى المقابل صغيرة للغاية - تعنى المعرفة التامة بأن الشكل السداسى ليس صورة مكبرة من الحلقة ، وكل هذه الأبعاد الرمزية تعزز الطبيعة المجازية للمجال الكيميائى . إن البنيات الكيميائية هى لا تعبر حرفياً عن ما ترمز إليه ، بل انها قد ترمز إلى ما لا ينم عن طبيعتها .

ولكن هل يعتبر ذلك فناً ...؟ لقد ناقشنا أن التمثيل الكيميائى ، مثل الصيغ التركيبية ، تشارك الفن فى كل أعراضه ، دعنا نتجه اتجاهاً مختلفاً ، على الأقل لبعض الوقت .

كما أنه من العسير تجاهل الفنان وجمهوره ، أو العمليات العقلية للاثنين ، فإنه من الصعب أن نتناسى سياق الصورة أو الرسم العلمى .والبنية الكيميائية ، على وجه الخصوص، هى فى الغالب جزء من الموضوع . إنها قد تحوى قيمة فنية أو قوة تعبيرية بداخلها . ويمكن للمرء أن يشكل معرضاً فنياً جيدا حولها . ولكن وظيفتها ، ودليلها التنظيمى ، هو الموضوع ،

وعن طريق الرسم ، يوضح شكل رقم ٣ بداية ورقة كتبها واحد منا(٢٤). لاحظ أربع رسوم صغيرة فى الفقرتين الأوليتين . إنهما تسبحان وسط الهواء ، ويستعملا رموز الوتد المكون من شرطة وخط . والبنيات هى الأرقام المدونة بالبنط الأسود ، ومشار إليها على وجه الخصوص فى النص ، فهى فى الواقع

---

(٢٣) انظر فى هذا السياق ، مقالة بقلم C.Ross- Innes, New Scientist ، ٧ يناير ١٩٨٨ صفحة ٤٢ .

(٢٤) J. Bernstein and R. Hoffman, Inorg. Chem. ، ٢٤ ، ٤١٠٠ (١٩٨٥) .

جزء من النص ، ومشار إليها حتى فى وسط الجملة (بالبنط الأسود العريض) ، لتأكيد دورها . وفى سلسلة واحدة (والمرقمة برقم ٢ فى الشكل ٣ ، فالوحدات ذات الخمس تلوريوم (عنصر يشبه الكبريت) مشار اليها بمحور على شكل القلاووظ، بينما فى سلسلة أخرى (رقم ٣ فى الشكل) تمت حل شفرتهم بسهولة بنسبة كل واحد منهم للآخر . وكل ما قيل أو افترض مدون بالكلمات ، ولكن الأسهل رسم صورة. وهكذا تكون البنية قد تأكدت .

والرسم الحالى يحتوى عدداً من الأمثلة عن وحدة بنية عنصر التلوريوم والتى أشرنا إليها من قبل بـ Te_5 وفى بعض الحالات أشرنا اليها $C_2 Te_5$, $Rb_2 Te_5$

1

وعلم قياس الاتحاد العنصرى يعرف بوضوح الوحدة بـ -٢ وفى هذه الأمثلة فالوحدة هى كتلة البناء الأساسى ذو البعد الواحد فى سلسلة الأيون سالبة الشحنة . ففى $Cs_2 Te_5$ فإن وحدات Te_5^n هى محاور مقلوظة تابعة للمجموعة (٢) بينما فى $Rb_2 Te_5$ فإن وحدات Te_5^{n-} تتصل برقم (٣)

2

3

وفى معظم الحالات الأخرى التى تظهر فيها وحدات Te_5^{n-} ، فإن نسبة أى شحنة إلى الوحدة غامضاً تماماً . فعلى سبيل المثال ، فى $K_2 Sn Te_5^3$ تظهر الوحدة مرة أخرى فى داخل سلسلة بدون أبعاد (٤) ، ولكن وحدات Te_5^{n-} تتبادل مع ثلاثى الهيدرال ، و Sn لكى تكمل الحلقة . ومن الناحية الشكلية على الأقل ، فإن الوحدات المربعة يظل اعتبارها $Te_5 2-$ إذا كان القصدير Sn(0) ، لكن طول

Te-Sn وهو A ٢٫٧٤ يعتبر مماثلاً لمجموع إشعاع الرابطة التساهمية لثلاثى الهيدرال (A ٢٫٧٢) والتى أوضحها باولنج(٤) . وهذا يقدم حالة أكسدة شكلية لـ +٤ للـ Sn ، وشحنة صافية لـ -٦ على وحدة الـ Te_5^{n-}.



الشكل رقم ٣ : بداية البحث ، التلوريوم فوق المتكافئ فى البنيات الممتدة ذات البعد الواحد ، والتى تحتوى وحدات Te_5^{n-} ، ج برنشتين ور.هوفمان ، الكيمياء غير (العضوية) ٢٤، ٤١٠٠ (١٩٨٥) .

وفى الواقع ، فإن دوافع التمثيل ليست بسيطة هنا . وقد استعمل المؤلفون الصور ليس فقط لاختصار الوقت . بل إنهم يخططون للاستحواذ على قرائهم . فمركبات التلريوم تلك ليست ممتعة لأى من الكيميائيين . فالتخصص بلاء يصاب به أى حقل من حقول الدراسة . وهندسة بنية التلريوم من الصعب رؤيتها . ففى العلم ، كما فى أى مكان آخر ، نحن نخشى كل مالا نستطيع فهمه ، ومالا نفهمه لا نجد فيه متعة ما ، وقد استخدم المؤلفون الاتجاه البصرى (وكثافة قوة الشرح) للرسوم الإيضاحية كى يخبرونا ، ويشدوا انتباهنا ، ويجذبونا ، ويغرونا . وهناك هدف أخير : إنها "طريقة أداء" أى منا لكى يزين ورقة البحث الخاصة به بمثل هذه الرسوم التوضيحية . إنه يؤسس بصمة بصرية .

ولازال هناك جدال آخر ضد إضفاء قيمة فنية خالصة على البنية الكيميائية . وباستخدام تعبير جودمان ، إنها ليست "مفعمة" (٢٥) . ليست هناك آثار ثابتة داخل التمثيل الكيميائى ، فالخطوط قد تعطى ألواناً مختلفة ، والجزيئات يمكن التعرف عليها كما هى حتى ولو رسمت من وجهة نظر مختلفة . وهذا يتناقض مع المحلول الكيميائى الذى استخدمه جويا ، والذى عند حدوث تغيرات مشابهة عليه ، يعطى نتيجة أخرى لما نعرفه عن محلول جويا ، ويعطى عملاً فنيا مختلفاً ، أو فى أقل القليل وضعاً مختلفاً.(٢٦) وبتعبير آخر ، فإن البنية الكيميائية تعيد صياغة المعلومات العلمية (إعادة الصياغة مثل واحدة (من قليل) من التمييزات للفن والعلم قد قدم لها ج ستنت)(٢٧) . إنها نفس الجزىء ، أو ينوى أن يكون نفس الشىء ، أو يبدأ فى أن يكون نفس الشىء . ولكن ماذا لو أن التمثيل المختلف اختلافاً طفيفاً دخل العقل الغير عادى ، طارحاً تجربة لم تجر من قبل ؟ فالأيقونة ستقوى من يحطمها .

---

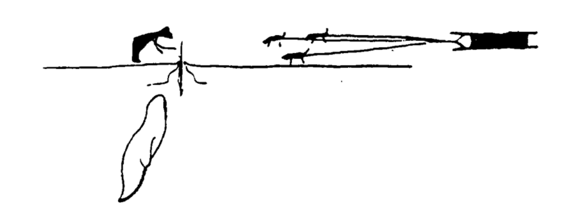
(٢٥) ن. جودمان ، المصدر نفسه صفحات ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٢٦) هذه الملحوظة أبديت لـ ر. هـ . عن طريق هـ. باردى .

(٢٧) G. Stent, Engineering and Science (كاليفورنيا ، معهد التكنولوجيا) سبتمبر ١٩٨٥ ، صفحة ٩ جائزة نوبل ، الأكاديمية السويدية الملكية للعلوم ، ١٩٨٦ ، اتصالات خاصة .

ربما كانت الطريقة الأخرى للتعرف على المحتوى الفنى للرسوم الكيميائية ، هو التفكير فى علاقتها بمختلف رسوم الفن البصرى . فنحن للوهلة الأولى نرى تشابهاً بين البنيات الكيميائية وما قد أسميناه ، ليس دون دخول فى جدال ونقاش ، الفن البدائى . ففن القبائل ، سواء لسكان استراليا الأصليين أو الاسكيمو ، عادة يبدو تخطيطاً فى نظرنا ، ضعيف فى منظوره . وهذه هى مشكلتنا ، لأنه بالنسبة للمجموعة الوطنية التى شاركت فى الثقافة التى أخرجت هذا الفن ، فإن التمثيل قد يكون تام الدقة ومتميز . فإذا كان من المهم أن تُظهر امتلاك فرد ما لستة رءوس من الغنم ، فلابد من وضع الأغنام حتى تبدو واضحة ، ويمكن رؤيتها كأغنام . والعلف الذى يأكلونه يمكن أن يوضع فى زاوية أخرى حتى لا يختلط بشيء آخر . وهكذا فإنه عن طريق الرسم الكيميائى يمكن أن يكون منظورهم غير ملائم وعرضهم فنياً ليس فيه زيف . ولكنهم يعرضون قصة محبوكة لقارئ الكيمياء . ومثلها مثل الصور البدائية أو النحت ، فإن رسوم الكيمياء عادة ماستشوه المنظر إذا كانت قدرة المشاهد على تصنيف الشيء بوضوح قد اعتراها أى انحراف .

والعرض الأيقونى للكافور (انظر الرسم رقم ٤) قد بُسط وحُرِّف (قارن برقم ٥ أو ٦) ، حتى يمكننا تحديد الجزيء ، وبالتالى يحدث رابطة بما هو موجود بأذهاننا ، والرسوم الأيفيلية (الشكل رقم ٤(٢٨) عن اصطياد عجل البحر من خلال الجليد ، أعادت ترتيب المكان (منظر علوى للمزلجة ، منظر جانبى للصائد ، الجليد ، وعجل البحر) والزمان (قدوم عجل البحر ، والرمح الذى ألقى لتوه) ، حتى تكون كل هذه الصور الجانبية ، وبكل ثرائها ، مساعدة على توضيح رؤية الفريسة فقط .



الشكل رقم ٤ : رسم ايفيليك عن صيد عجل البحر . عن إ.كاربنتر ، حقائق عن الاسكيمو ، هولت، رينهارت ورنستون ، نيويورك ، ١٩٧٣ صفحة ١٧٧ .

(٢٨) للحصول على عرض جميل لطريقة الاسكيمو للرؤية والعرض انظر E. Carpenter , Eskimo Realities . نيويورك ، هولت ، رينهارت وونستون ، ١٩٧٣ .

وهناك شيء مماثل لما أوضحناه في اللغة التصويرية للكيمياء . فإذا كانت هناك قطعة من جزيء ، وظيفته تشابه وظيفة ك يد أ ، ألداهيد ، ومعرفة المجموعة التي تضمها هامة للغاية ، حتى إذا كانت مختفية وراء جزء آخر من الجزيء ، فسوف تستجلب إلى الأمام دون مراعاة لصدق التمثيل ، فهناك لا تزال نقطة أنثروبولوجية أخرى للالتحام . ففي بعض الثقافات ، فإن معرفة الاسم الحقيقي لشيء أو شخص يمثل وصلة معينة تضفي عليه بعض القوة . ونفس الوضع في الكيمياء . فمعرفة اسم المركب ، والذي يعني بنيته ، تعطي للكيميائي قوة هائلة للسيطرة على الجزيء ، ومراتب خواصه ، وفعاليته ، والمتضمنة في هذه البنية .

وقد وضع ج. أوريزون في مقاله عن تنقيح الفكر ، والتي تناول فيها الكثير من البنود التي ناقشناها ، تعريفاً للبنية الكيميائية بأنها إيديوغرام * أو بكتوجرام ، أي رمز يعرض فكرة أو شيئاً بطريق مباشرة (وهذه النقطة أيضاً عرضها ر. ايتيمبل) . لقد قدم التمثيل الوظيفي للرموز الصينية ،وربما كان من المفيد أن نقوم بنفس الشيء في الرموز الهيروغليفية المصرية . ومثل الرموز فإن دالات الكيمياء تدخل وعي الكيميائي مباشرة . فكل معانيها ملازمة له ، والكيميائي يعالج هذه الصورة الصغيرة عقلياً بطرق عديدة . فالبنية الكيميائية لا تتضمن الجزيء فقط ، بل خواصه الفيزيائية والكيميائية وحتى البيولوجية .

والرسوم الخاصة بالبنية الكيميائية لها علاقة وثيقة بالرسم الكاريكاتوري ورسوم الكرتون . فإذا ما قام أحد بفحص فيلم كرتون ناجح أو رسوم كتاب توضيحي ، فإنه سيجد سلسلة من العواطف – الحزن – الغضب المدمر – النشوة – متصلة ببعضها البعض بمجرد نقط رسمها قلم . وحتى يتضح لك ما نريد توصيله تذكر كتب دكتور سويس ، وجان دوبرونهوف بابر ، وكتب تان تان ، وتوف جانسون مومنسترولز (انظر الشكل رقم ٥(٢٩)) ، أو شخصيات الكرتون الوفيرة لوالت ديزني . وهي ليست فقط للأطفال .



(*) صورة أو رمز تستعمل في نظام كتابي (كالهيروغليفية والصينية) وتمثل شيئاً أو فكرة لا كلمة خاصة بهذا الشيء .

(٢٩) T. Jansson, Moominsummer Madness ، نيويورك ، هنري . زد . واليك) ١٩٥٥ ، صفحة ٥٣ .

(٣٠) E. H. Gombrich انظر نفس المصدر الفصل ١٠ ، إ. كريس وإ. هـ . جومبريتشي في كتاب Psychoanalytic Explorations in Art ، نيويورك ، مطبعة الجامعات العالمية . ١٩٥٢ .

وقد ناقش جومبريتشى رسوم الكاريكاتير بوضوح ، معلناً أنها .." تتقبل الصور الخيالية الغريبة التكوين وتبسطها بسبب افتقارها للضمان الكامل وغياب الزوايا التناقضية".(٣٠) فعند فحص عمل فنى ننظر إلى المعلومات التى يحتويها ، ودون تفكير إلى علاقاته . إنها ليست مجرد ومضات الضوء التى تدخل أعيننا من بقعة بيضاء مرسومة هى التى تجعلنا نراها بوضوح ، وإنما اختلافها عن الرقعة التى رسمت فوقها .

وعملية الرؤية مشتركة (بين الرسام والمتلقى للرسم) ومتسمة بالغفران . فنحن عادة نخلق المكان ، فى عقولنا ، عندما نرى تمثيلاً مزدوج البعد . ونحن نتلقى المعلومة ، ونشحذ خبرتنا لتملأ ما قد يكون محذوفاً أمامنا . ونكون متأكدين عندئذ من أننا لم نر من زوايا متناقضة ، وليست هناك دلائل على أننا أخطأنا الحكم .والكاريكاتير والكرتون (وإذا لم تكن هذه الأنواع كافية للتعبير ، ارجع إلى معالجات جويا أوبيكاسو) ، تعمل عن طريق تزويدنا بأقل قدر من المعلومات المناسبة .

وهكذا تفعل البنيات الكيميائية ، فعقل الكيميائى قادر على الاحتمال . فهو يمكن أن يتقبل كل من الأرقام ١٦ و ١٧كممثلين للإيثان . ويقرأ البدائل الذرية الموجودة أسفل إلى اليمين فى الحلقة السداسية من ١٨ : ٢١ كمجموعة المثيل أو كب يدم .

وسوف يضيف إلى الصورة مختلف التفاصيل الناقصة فى الخلفية الثلاثية الأبعاد اللازمة لزرع الحياة فى هذه الجزيئات ، سوف يخضع هذا العالم العائم لتلك الرموز الصغيرة ، أى يخضعها للهندسة .

16 17

CH_3 18 H_3C 19 Me 20 21

وعلى أى الأحوال ، فإن الرسم لا يحيا وحده ،ولكنه جزء من المضمون . إن الرسم يبدو كما لو أن الكيميائى قد اخترع لغة جديدة ، جزء منها هو النّص ، وجزء آخر الصور ، وجزء ثالث هو الحس المميز لبناء النموذج ، وهذا يفسر قدرة الكيميائى على إعادة بناء الجزىء فى عقله أو عقلها ، من خلال هذه المعلومات الزهيدة ، وها نحن تندفع مرة أخرى إلى الوراء ، إلى منطق اللغة ، وبطريقة أخرى ،إلى رؤية بنية النص المتحدة المعقدة كشكل فنى .

شكر وعرفان

لقد استفدنا للغاية من الملاحظات النقدية لكل من نويل كارول ، وجيلز جاستون جرانجر ، وكورت ميسلو ، وجاى أوريسون ، وهيرن باردى ، وڤيڤيان تورينسى . وكذلك ندين بالشكر والعرفان لمساعدة دنيس أندروود ، ودونالد بويد ، ولورالنك ، وكذلك للصور التى زودنا بها ستيفن ر. سنجر ، ورسوم چان چورجنيس واليزابيت فيلدز، وإلى جويس باروز الذى نسخ هذه المقالة .

* الطبيعة الزمنية للعقل

* وظائف المخ كأشكال زمنية للشبكة العصبية

بقلم : رولاند فيشر Roland Fischer

"إن العقل يمكنه أن يقوم بأى شىء للإدراك الحسى .ولهذا فهو يعمل فى عالمنا المحيط بنا بشبحية أكثر من الأشباح . إنه شىء لا يمكن حتى تحديده فهو غير مرئى وغير ملموس . إنه ليس "بشىء" إنه يبقى بلا توكيدات ملموسة . ويظل بدونها إلى الأبد "

(تشير نجتون ، ١٩٥٣ الإنسان فى طبيعته)

إن الهدف الأساسى لهذا المقال هو الطبيعة الزمانية للعقل إذ أن وظائف العقل ليست محددة بمساحة معينة للمخ . ولقد توصل القديس أغسطين فى كتابه الحادى عشر (٢٦ ، ٣٣) إلى أن "الزمن لانهائى الإمتداد وربما من العقل ذاته" وفى أيامنا فإن هذا الإمتداد يمكن رؤيته من خلال خطوط الأوسليسكوب" - جهاز قياس الذبذبات - أو من خلال تتبع القوى الكامنة البطيئة . وهذه القوى المتدرجة المضافة (ليس كلها أو لاشىء منها) ذاتية التناغم والتى تبدو ذاتية النشوء ، هى فى بادىء الأمر أحداث تم تسجيلها على نقاط الإشتباك العصبى . والتكوين الذاتى التناغم للمخ (زبرا ١٩٧٣) يبدو أنه مصدر تكوين الزمن ، بينما التغيير فى تكوينات الزمن "كما يبدو فى مقياس موجات المخ الكهربائى " يؤدى إلى تزامن وعدم تزامن المخ بالتتالى . والتزامن يشكل تجانساً فى سيطرة الزمن مثلما يحدث فى أثناء التدريبات الإيقاعية والغناء والاستماع للموسيقى والعمليات الذهنية التى تمثل السمات الأساسية للممارسة الدينية

ترجمة : ايهاب محمد حافظ فايد

(روجرز ١٩٧٣) . ومن ناحية أخرى فإن اللاتزامن لتكوين المخ يميز استقلال الوظائف للعناصر العصبية مع كل عنصر متاح للقنوات المنفصلة لعملية البيانات ، فمثلاً فى أثناء حالات الهلوسة الناشئة عن تعاطى المخدرات فهذا الانتشاء العاطفى حالة ايقاظ للاحلام (فيشر ١٩٧٩) .

وإذا تحدثنا عن الفضاء فإن المفهوم الذى يعود إلى اقليدس (عام ٣٠٠ ق.م) الذى حددت الهندسة القياسية التى وضعها منذ أكثر من ألفى عام أسس تخيلنا للفضاء على أنه صندوق ضخم ، وعاء فريد تتعلق به كل الاشياء .

"وعاء الفضاء" ولقد استمرت الأفكار المتعلقة بالفضاء فى الـ ١٥٠ عاماً الماضية فى تغيير وتبعاً للنظرة السائدة الآن ، فإن الحقيقة تم تعريفها كمظهر ملموس لعلاقات المشاهدة ورغم أن علماء الرياضيات والفيزياء الحديثة استخدموا الرموز فبعضها متصل بمواقع فى الفضاء والزمان ، إلا أنها لا يمكن وضعها فى مستوى "فيزيائى" واحد للفضاء والزمن ، نظراً لأنها عوامل غير محددة وعامة وكامنة تظهر فقط كنتيجة لملاحظات معينة (فيشر ، ١٩٦٩) . وهنا فإن المادة والفضاء ، والزمان والحقيقة ، والحاضر ، والماضى ، والمستقبل أصبحت مفاهيم كلها مترابطة . ومن خلال القائم بالملاحظة - فى الحاضر - فإن هذه العلاقة التبادلية لابد من ملاحظتها ، وبمعنى آخر فإن الملاحظة أصبحت عملية لا يمكن إلغائها بالمعنى الذى كان يحدث فى الماضى . ولابد من ملاحظة وجود إختيارات حالية وإمكانات مستقبلية ولكن لا بدائل فى الماضى حيث أن كل شىء (الصدق ، الحقيقة والسببية ...) كان يبدو أنه يحدث كما لو كان قد تم تقريره من قبل مثل المصادرة على المطلوب فى الماضى . والآن فإن "الحقيقة الحالية" تتناقض فى المصطلحات والحقيقة المستقبلة" لا وجود لها ، والحقيقة الماضية مجرد لغو .

والحتمية تهتم بفاعلية الممكن خلال تطور المعلومات (تخفيض الفاقد) ، ومن المستحيل أن نميز إذا كانت الحقيقة نتيجة لعدم إنكاس الزمن أو أن المفهومين يعودان لنفس الظاهرة .

ما الذى يحدد مجرى الإحتمالات المستقبلية ؟ من الواضح والغريب أن شكل المستقبل يعتمد إلى درجة كبيرة على توقعات تستند ويتم بناؤها على خبرات الماضى "أى محددة من قبل" والأشياء يجب أن تحدث كما سبق وحدثت .

هل الذهن خاصية وظيفية للمخ فى عقولنا ؟

النظرية القائلة بأن الفضاء ليس مجرد وعاء فارغ بل محيط غازى نادى بها أولاً ثيوفراستس تلميذ أرسطو (جامر ١٩٦٠) إن خواص الفضاء - الزمان بدأت تعتمد على المادة . وبدأ ينظر للفضاء - الزمان" على أنه خاصية الإمتداد *الفضائى الوقتى* للمادة . ولقد وضح أينشتين ذلك فى لغة عامة "لو إختفت كل الاشياء المادية من الكون فإن الفيزياء الكلاسيكية تقول إن الفضاء والزمان سيبقيان . وتبعاً لنظرية النسبية فإن الزمان والفضاء يختفيان معاً مع كل الأشياء" . (دونها كلارك ١٩٧١) . ومن هنا فإن الفضاء - الزمان مجرد "شىء" وبعض خصائصها يتم تحديدها وتعديلها تبعاً للمادة .

ولقد أخلصت واعتنقت كل من مدرسة "بارمينيوس" وزينون فى إيليا "٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م" المبدأ القائل أن الفضاء فراغ مملوء بالمواد . وفى العصر الحديث فإن "بوم (١٩٨٠) وضح بالتفصيل أفكار "بارمينيوس" ، بشرح الفراغ المملوء بالمادة على أنه بحر من الطاقة إن أشكال التدفق تظهر مثل اشكال الموج على سطح هذا البحر . والمادة كما نعرفها موجة صغيرة مثارة على قمة البحر السريع من الطاقة . ومن هنا فإن عالم المادة (فى خبراتنا الملموسة) يعاملها "بوم" كنموذج صغير نسبياً للأشياء المثيرة .

ويخلص "هارى كلوف (١٩٧٧) لنظرية بوم أن الفضاء مادة صلبة ، والمادة ببساطة موجة طبيعية خلال الكتلة الصلبة التى نعرفها باسم الفضاء وقد أضاف ان المادة متحركة فى سرعة الضوء (بالنسبة للفضاء) ، وأن الضوء ساكن وبتحديد أكثر فإن الضوء موجة ساكنة فى الفضاء .

ويمكننا أن نرى الآن - تبعاً لكلوف - سبب رؤيتنا للفراغ عندما ننظر للفضاء . هذا هو الإدراك الحسى الصحيح لظاهرة الموجة عند النظر إلى المادة الوسيطة ، ومن جهة أخرى فنحن كموجة للمادة عند تعاملنا مع موجات أخرى للمادة فإننا نكتشف أننا وموجات المادة الأخرى لا يمكننا أن نشغل نفس الفراغ فى نفس الوقت . وهكذا فهذا هو الإدراك الحسى للمادة الصلبة .

ولابد من التأكيد على هذه النقطة أن "كلوف" لا يشكك فى نظرية إينشتين" فى النسبية الخاصة فى الرياضيات ، إن اسئلة "كلوف" موجهة للتفسير الفيزيقى للرياضيات .

ما هو الزمان ؟ ربما يكون الزمان عاملاً لا كمى ولا تعدادى فى الفضاء : حركة أمواج المادة فى البعد الفضائى الرابع (توضيح خاص) ، والظاهرة الذهنية وهى العقل وأمواج المادة يتم رؤيتها كشىء واحد ونفس الشىء .

وقد توصل هـ . ج ويلز (١٩٤٧) فى "آلة الزمن" لمفهوم الزمن كخبرة للحركة (والزمن كخبرة متحركة) : "لا يوجد فرق بين الزمن وأى من الأبعاد الثلاثة للفضاء فيما عدا أن الوعى لدينا يتحرك معه" .

ولو نظرنا للفضاء - الزمان كخاصية للمادة ، فإن وظيفة العقل التى على علاقة بالمفاهيم تبعاً لتذبذب أشكال الزمن للتوهج العصبى - تعتبر خاصية وظيفية لأمور المخ . هل الفضاء - الزمان خاصية تفاعلية - مشاهدة - غير مستقلة أم مجرد شىء واضح ؟ لو كان الأمر هكذا ، فإنه يمكن اعتبار العقل خاصية ذاتية الملاحظة مثل التذوق ، والشم ، والسمع ، والرؤية ، واللمس . أو بتحديد أكثر فإن العقل مادة ذاتية الملاحظة .

هناك حكاية رمزية عن طبيعة الملاحظة الذاتية وقد روى سير راسل برين (١٩٥٨) فى "طبيعة الخبرة" قصة عن منضدتين ، قصة قدمها "إرينجتون" و "بيرتراندراسل"

يقول إن "إحدى المنضدتين كانت مألوفة لى منذ طفولتى ، كانت شيئاً عادياً للبيئة التى كنت اسميها العالم . كيف يمكن أن أوصفها ؟ إنها لها إمتداد وهى مستمرة نسبياً وملونة ، إلى جانب جميع صفاتها الجوهرية ... المنضدة الثانية هى منضدتى العلمية .. إنها لا تنتمى للعالم سالف الذكر الذى

يظهر حولى بتلقائية عندما أفتح عيونى ، رغم أهميتها وتعاملى معها وذلك ما لا اهتم بذكره هنا ... منضدتى العلمية غالباً فارغة . عدد من المولدات الكهربائية مبعثرة فى هذا الفراغ تندفع بسرعة كبيرة ، وهذه الكمية أقل بحوالى عدة بلايين عن حجم المنضدة ذاتها .. لا يوجد شىء جوهرى فى المنضدة الثانية.

وعلى أى الاحوال ، ليس من الصعب التمييز انه يوجد أكثر من منضدتين . فى الواقع يوجد مناضد كثيرة كما يوجد مستويات من اللغات المتخصصة والمجردة (الكيمياء الحيوية ، وعلم وظائف الأعضاء ، وعلم النبات ، والفيزياء ، والرياضيات و ....) ولكن لابد من وجود إختلاف جوهرى : المنضدة الأولى الجوهرية الصفات موجودة ويتم الاحساس بوجودها بطريقة آلية - لها إدراك ملموس فى الفضاء - بينما كل المناضد الأخرى تعمل فى مجال سيطرة الزمن فى العقل .

هل الأشكال الزمنية للتذبذب العصبى متداخلة فى تكوين الأفكار ؟ إن التذبذب الكهربائى للحجم العصبى - وهى ديناميكية التداخلات لـ ١٠ [١٢] "من الأعصاب المتداخلة بشدة ، تمثل تغيير "هيجلى" من الكمية إلى المادة : الخبرة الذاتية للمخ كمنتج للزمن . إن التذبذبات الكهربائية مستقلة عن تاريخ الزمن والموقع للمعلومات التى تزود بها أجزاء الدماغ ، ويمكن استمرارها حتى الأجزاء الخارجية (نوميز ، ١٩٧٤ صـ٤٢٦) . وتعتمد طبيعة التذبذبات على الوفرة النسبية لوسائل الإثارة والمنع والحالة النفسية للمخ (مستوى الإثارة) .

طالب كاندل من شوارتز ١٩٨٥) وآخرين بتغييرات لفك الإرتباط العصبى أثناء التعلم لإنتظار مرحلة من النظام العصبى المركزى المتطور . وهذه التغيرات الوظيفية للنظام العصبى تم ملاحظتها فقط فى غير الفقاريات وهى بالتحديد الرخويات وبطنيات الأقدام التى تم تعرضها لنظم الاثارة وتم رصف إستجابتها بمصطلحات للتعرف والسلوك يجب أن يتم حفظها للفقاريات : إنها حالات ترابطية ترويضية ، حالات مؤثرة وهكذا . لهذا فنحن نؤكد أن القالب الذى يوضح الإدراك والتمييز والذى قد تمثل كمقدة للشكل الزمنى الذى ليس له موقع فضائى هى أكثر الأشكال المناسبة لوظيفة العقل البالغ عند البشر .

وقد أشار بريجل (١٩٧٦) إلى أن الدليل الوحيد على الفقدان المنتظم للتمركز في الترتيب التصاعدى ، يوجد فى الفقاريات وخاصة فى الثدييات .

ويقول "برينجل" إنه ربما كان الأمر كذلك طالما أن الثدييات يجب أن تعتمد أكثر على التعلم فى أثناء وقت حياة الحيوان ، وأقل على الأشكال الفطرية الثابتة الموروثة للسلوك المحدد ، وهذا يقدم نتيجة طبيعية أخرى توضح أن الحيوانات فقط تدر حالات التحول التى تحدث فى الشكل الزمنى لحد كان أكثر من ذلك أنه ربما توجد درجة من الوعى تعتمد على أنه توجد أشكال زمنية لها انتشار فضائى فى الواقع أن كل مراكز الإحساس للنظام العصبى البشرى تعمل بطريقة نظم آلية ويعرض الأمر بطريقة مختلفة فإن التقسيم الزمنى الحسى يكون له مغزى عند إعادة مطابقته كحدث آلى مرتبط بالفضاء ، ان اثبات الإحساس بحلوى البودنج يتضح فى عملية الأكل الآلية .

هل ادراك الزمن مرتبط بالخبرات المحسوسة ؟ التذبذب الآلى للمخ فى مستوى التردد من ٣٠ إلى

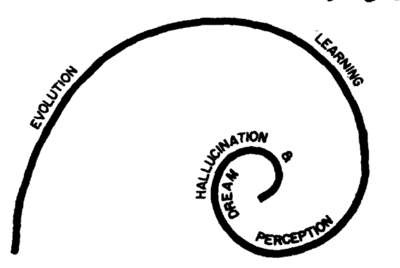
٤٠ هرتز "Hz" يبدو جوهرياً لمطابقة الأحداث المحسوسة . عند قمع هذا التذبذب العصبى فى أثناء فقدان الإحساس مثلاً فإن الاحداث المحسوسة أو المعلومات " لا يمكن الشعور بها ، وهنا يصبح إدراك الزمن متوقفاً والمرضى دائماً يعتقدون أن الزمن لم يمر عند إصابتهم بحالة فقدان وعى بينما تقدير الزمن بعد النوم يمكن أن يكون دقيقاً بصورة مدهشة وقد سجل مادلر ، بوبيل (١٩٨٧) القوى الكامنة سمعياً (كاستجابة لألفى صوت طقطقة متتالية كل منهم إستمر ار. مللى ثانية وأعلى سبعون درجة من المستوى السمعى الطبيعى) ، وفى الحال وبعد الإستقراء لحالات فقدان الإدراك بعامة لـ ٣٠ مريض تم إجراء جراحة. ولقد وجدوا أن حالة فقدان الوعى قد قمعت صفات التذبذب العصبى للمصادر المركزية التى تم إثارتها بالمنبهات السمعية .

كيف إذن سنجيب على السؤال الموجود فى العنوان الفرعى لهذا القسم : هل الذهن خاصية وظيفية للمادة فى عقلنا ؟ مثله مثل سؤال آخر هل هذه الجملة ثلاثة وثلاثين حرفاً ؟ - سؤالنا يتضمن الإجابة عليه (الوسيلة الزمنية هى الرسالة) . إن العقل يقوم بوظيفتين عملية خلق المعلومات ، وفى نفس الوقت إعادة الشكل فى إعادة الذهن وفحص علميات الاسترجاع الذهنية يمتد أيضاً حدود تأدية الذهن للمعلومات المسبقة ، وهى خاصية وظيفية للمادة (المخ) فى عقولنا .

لولبية الحياة اللوغاريتمية كصورة للزمن عند العقل المتطور .

يمكن للإنسان أن يناقش تحول المعلومة الفضائية إلى فكرة زمنية على أنها قصة العقل المتطور - تاريخ تحول المادة لشىء واعى من نفسها من خلال الملاحظة الذاتية والإدراك الذاتى وخطوات هذا التحول المتكامل - نشوء ، تعلم ، إدراك ، حلم (وهلوسة وأحلام يقظة) - ويستمر بمعدل زمنى للتغيير متقدم دليلياً فى اتجاه تناقص الإنتروبيا (مقياس الطاقة غير المستفادة) ويمكن أن يتم تصويره كلولبية زمنية لدلالة الحياة (اللوغاريتمية) فيشر ١٩٦٦ ، ١٩٦٧) ، عملية نشوء يمكنها شحن المعلومات بأقل إنفاق للطاقة وفى سنة ١٩٧٩ قام بيتسون صـ١٤٨ بإعادة إكتشاف مفهومنا :

"التفكير والنشوء متشابهان فى عوامل مشتركة .. نظام كل منهما بداخل الشخص وهو يسمى التعلم . والآخر متأصل فى الوراثة ويسمى النشوء" .



شكل رقم ١

دليل لولبية الحياة (لوغاريتمية) يصور صورة الزمن للعقل كما تحدث خلال النشوء، التعلم ، الإدراك ، الهلوسة ، والأحلام هذه الحالات تتطلب طاقة أقل وأقل لشحن المعلومات بطاقة متزايدة (التهيؤ لعملية التفاؤل) اللولبية اللوغاريتمية اهتم بها أولاً "ديكارت ١٦٣٨" وبعد ذلك "توريتشيلي" . "جون بيرنولي" تمنى أن يكون لديه لولبية رائعة منقوشة على قبره (نقلها فيشر ١٩٦٧ صـ٤٤٣) .

لماذا يبلغ النشوء أقصاه (في هذه المرحلة) في الأحلام والهلوسة ؟ التفكير ، أحلام اليقظة ، الأحلام، الهلوسة كلها ثم ذكرها هنا لتوضيح إلهام الخيال ، البلاغة والمعاني للتخيلات العقلية . والاحلام بالتحديد حالة تحرك سريعة للعين في النوم . والهلوسة - أو أحلام اليقظة - خبرات حادة مرتفعة دون رغبة ومقدرة لتحقيقهم باللمس (حساسية مرتفعة لمعدل الحركة) والاشياء القياسية (الممكن اثباتها) هي أشياء تبدو كأنها لا يمكن قساسها (فيشر ١٩٦٩) . ومونتين" عند تأمله في التفكير والشعور يصفهم أحياناً بأحلام اليقظة": نحن نائمون مستيقظون ومستيقظون نائمون" (نقلها شعارو بينسكي ، ١٩٨٧) . في هذه الحالة فإن التفكير حالة من زيادة التركيز تختلف عن الحلم والهلوسة ، ويكون فيها المؤلف حائراً مع المشاهد في ميلاد تخيلاته الإبداعية الخاصة .

ففي اثناء النوم والاحلام تدرب "ديكارت" على نقل حلمية السابقين وكذلك الحلم المتطور ، وهكذا التفكير في أساسيات الإكتشاف الرائع (الهندسة التحليلية) . ويقال عن ذلك إنه أعظم خطوة منفصلة في التاريخ لنفس هذه العلوم (فون فرانز ١٩٥٢ صـ٥٧)

كل كلمة تحدث بها شخصيات "تشارلز ديكنز سمعها هو بنفسه "لويس ، ١٩٦١ صـ٦٦ نقلها باريندر ١٩٨١ صـ١) . ويوجد أيضاً دليل قوى على أن "جيمس جويس" كان يسمع اصوات خيالية أعاد صوتها في كتبه كأصوات مفككة لحوار داخلي لإعطاء بعض الأمثلة القليلة .

عند وصف قصة إستباط العقل كلولبية الحياة اللوغاريتمية يمكن للشخص بلا تردد تقسيم الاجزاء التي تعرض طبيعة الحالة الساكنة (حالة عدم التوازن للنظام المفتوح) للنشوء والتعلم والإدراك والهلوسة .

والنشوء حالة ساكنة يقدمها خط مباشر لقصة اللوغاريتم المتصلة بالتغيرات الكيميائية لخلايا الجسم - الحجم والقياس (ريكول هاسلي - المعادلة الألويترية (١٩٣٢) $M= K.W^n$. تضمنت الخطة عرض ٦٣ نوعاً من الثدييات الزبابة والحيتان ، وأكثر من ذلك العلاقة ذات التأثيرالمرتفع بين حجم جسم في ٤/٣ كجم (الفضاء) ودورة (الزمن) تحمل الحقيقة على مستوى العضو الواحد ، مثلاً عند وضع وزن المخ ٤/٣ كجم في مقابل الحياة والتنبؤ المزدوج التقريبي لدورة الحياة يتم عرضه عن طريق التجميع القوى لخطوط الإنحسار والتردى وبالتحديد صلاحية الإنسان خلال علاقته به .

وطالما أن الإنسان يعيش ثلاثة اضعاف ما يجب بالنسبة لحجم جسمه ، فهذه الصلاحية ربما توضح أن مخ الإنسان وعقله قد يكونان على علاقة بامتداد حياته (فيشر وروكي ، ١٩٦٨ صـ ٢٦٩) . وهكذا فإن طول عمر الإنسان يفسر جيداً أن العقل يشبه الزمن أكثر مما يشبه الفضاء .

والتعلم كعملية تهيؤ أخرى ، فإنها أيضاً حالة سكون . وهكذا فإن تصاعد منحنيات التعلم تتبع خط مباشر فى تناسق لوغاريتمى . ويمكن وصفهم كوظائف الطاقة للشكل العام $P = K.t^n$ ، حيث أن P مقياس تصاعدى للأداء وهى وقت للممارسة أو عدد من التجارب (ستيفنز وساڤين ١٩٦٢) .

إن الحديث عن التعلم وعلاقته بالنشوء هو نفس الحديث كمبدأ عن الإدراك وعلاقته بالتعلم علاقة أخرى فى خط مباشر تم الحصول عليها فى تناسقات لوغاريتمية وضع خطة لمدى الاثارة مقابل الأهمية النفسية . فالعلاقة توضح تزايد الاحساسات كقوة عمل من خلال مدى ارتفاع الإثارة ، أو $R = K.S^n$ عندما يكون الحرف الساكن K يعتمد على وحدة القياس ، والدليل (الأس) n ربما يختلف من كمية متصلة حسياً إلى أخرى (ستيفنز، ١٩٥٩)

والهلوسة يمكن رسمها بيانياً كما حدث مع الإدراك كوظيفة لقوة نفسية وبدنية ، بينما المهمة الإدراكية تقوم بعملها عن طريق أشياء تحت تأثير عقار الهلوسة . هذه العقاقير الفعالة نفسياً – مثل السيلوسيبين و ترجمة : ايهاب محمد حافظ فايد

^{9}THC ومثلاً لا تغير علاقة الخط المباشر بين اللوغاريتم S (الحافز) واللوغاريتم R (الإستجابة) وهكذا فالدليل (الأس) (يمثل الإنحدار) ينخفض عن طريق السيلوسيبين ويرتفع عن طريق ^{9}THC وبينما الحرف الساكن (يمثل الفاصل) يخضع لتغيرات فى الإتجاه المعاكس (شافر وهيل وفيشر ، ١٩٧٢) .

لقد إستحضرنا صورة العقل الإستنباطى كعملية متطورة مع اللولبية اللوغاريتمية ، وهى الخطوات التى تتكون من :النشوء ، والتعلم والادراك، والهلوسة، (أو احلام اليقظة). كل خطوة تتابعية تعرض حالة ثابتة كما تعرض عملية تفاؤل تعمل فى مساحة فضائية أقل (لا يمكن تحديد موقعها) بمعنى آخر أبعاد زمنية أكثر وأكثر (فيشر وروكى ١٩٦٧ ولو وضعنا اللولبية اللوغاريتمية فى نظام لوغاريتمى متناسق فسوف نعرف فورياً علاقة الخط المباشر فى النشوء ، والتعلم ، والإدراك ، والهلوسة ، والأحلام بتقديم قوانين لوغاريتمية لمبادىء إدراكية لطبيعتنا .

ولكن ما هى طبيعة الزمن ؟ الزمن ليس وجود جسدى يمكن تحديده من خلال الملاحظة، ولكن مفهوم اتصال يعود للعلاقات السببية للأحداث . فالطفل الرضيع يتعلم تدريجيا ليرى العلاقات السببية كأمور زمنية ، وفى سن السابعة يفهم الأطفال طبيعة السببية وتكوين الأدوار الإتصالية فى كل من العالم الحقيقى وفى اللغة . إنهم يتعلمون التلاحم مع الزمن بمعنى أن يؤرخوا الخبرات الشخصية التى تمثل اجزاء السلاسل السببية . والتنظيم المتتابع للأجزاء هو ضغط للمعلومات أو التذكر المؤرخ للأشياء فى الحاضر .

ولكن – بالتحدث على أساس علم الكون – فلماذا إتجاه الزمن الذى تتزايد فيه الفوضى يشابه ذلك الذى يمتد فيه الكون ؟ فلو كان الشخص يؤمن أن الكون سوف يمتد ويضيق مرة أخرى ، فسيصبح هذا سؤال عن سببُ وجودنا فى الحالة الممتدة بدلاً من الحالة الضيقة . يمكن للشخص ان يجيب أن الظروف فى الحالة الضيقة لن تكون مناسبة لوجود المخلوقات الذكية التى تسأل هذا السؤال . البشر يجب أن يستهلكوا الطعام ، بمعنى شكلى منظم للطاقة ، ويحولونه إلى داخل أنفسهم وإلى حرارة ، بمعنى شكلى

فوضوى للطاقة . وهكذا فإن الحياة الذكية لا يمكنها الوجود فى حالة ضيقة للكون - وهى حالة للفوضى الكاملة تقريباً أوالتوازن الحرارى (هو كينج ، ١٩٨٧) وهذا هو سبب ما نلاحظه ، فى معدل ما من معدلات التغيير ، ذلك هو زمن الأحياء وارتباطه بنسبة التغير وتعويض الخلايا) الديناميكى الحرارى والسهام الكونية للزمن للإشارة لنفس الإتجاه . هكذا فالحياة والعقلية الزمنية الإستنباطية يتبعان طريق "النظام من الفوضى" وهذا بأخذ الطاقة من الخارج وتحويلها من خلال أنفسهم لحالة منخفضة من الطاقة الغير مستفادة والحياة مستقرة ظاهرياً بعيداً عن التكوين المتوازن النفقات الذى يتطلب تنظيماً دقيقاً أو التخلص من الطاقة الغير مستفادة فى ضوء تكاليف ميزانية الطاقة الغير مستفادة عالمياً .

لولبية الزمن للحياة (أو لولبية الحياة للزمن) تتطور خلال التفرع وعمليات الحفز الذاتى الغير مستقيمة ، وتطوير إنتاج مقاييس الطاقة الغير مستفادة والنمو والتعقد والمدار وآخر بُعد حيوى تم إضافته للتغلب على صعاب ارباك الحرارة الديناميكية للحياة هو التساؤل من خلال وفيما وراء الكون (رسولر ١٩٨٣) . والتمييز بين الضوضاء والفوضى يشابه الإختلاف بين ضوضاء الجمهور فى مباراة كرة وضوضاء النزاعات العائلية (سكاردا و فريمان ، ١٩٨٧) .

وربما استطعنا الآن أن نضع العقل كمفهوم يشبه عملية التنظيم الزمنى والتى عن طريق استهلاك أقل قدر من الطاقة ، تمدنا بالمعلومات باختبار ذاتها ، ونشاط الإشتعال "التلقائى" هو حالة فوضى قاعدية ، تنتشر فى وظيفة الدماغ الطبيعية (فريمان ١٩٨٧) ، وهى حالة سابقة للخبرة الذاتية للمخ وأكثر من ذلك ، فلو إعتبرنا أن الإثارة والكبت أعصاب ناقلة مثل وسائل التغذية الاسترجاعية فإن الإثارة تؤدى إلى الحصول على تغذية استرجاعية إيجابية ، والكبت يؤدى لتغذية إسترجاعية سلبية - فمفهوم الإثارة يصبح غير ذى صلة طالما أن اشارات التغذية الإسترجاعية (وظيفة التهيج العصبى) توضح قيمة العلاقة الفورية للإستجابة فالنشاط الفورى إذن استجابة دون إثارة (زيبارا ١٩٧٢) .

وبالنسبة لـ "سكاردا" و "فريمان" (سنة ١٩٨٧) ، فالمخ يعتمد على النشاط الكونى لجميع عمليات الإدراك الحسى ويعمل كمصدر للضوضاء يمكن التحكم فيه ، كوسائل لتأكيد الاستمرار للأشكال الحسية التى تم تعلمها من قبل . هذه الفوضى هى ضوضاء تم التحكم فيها بخواص محددة إنها ليست بلا وجود (جازفيتللى ، ١٩٨٣ ، ورروسلر ، ١٩٨٣) بل حتمية وضرورية بمعنى انها يمكن مماثلتها عن طريق مجموعات للحل من معادلتين مختلفتين وغير مستقيمتين .

---

* المخ الانسانى يستهلك فى التفكير حوالى ١٤ وات من الطاقة (جونسون ، ١٩٨٠) ، ومعظم الطاقة مطلوبة من أجل الحصول على استجابة المخ ، وهى الحالة الاستقبالية للنشاط الاشتعالى العصبى التلقائى . المقدرة العقلية تمضى تبعاً لبريلوين بحوالى ٦٩٪ ، وهكذا فأثناء النوم يقوم المخ بوظيفة أهم من القلب إرجع الى جونسون .

* الزبابة : حيوان من آكلات الحشرات يشبه الفأر . (المترجم)

النظام من الفوضى.

"سكاردا" و "فريمان" ١٩٨٧ قاما أخيراً بتطوير شكل بارع لوصف الديناميكية العصبية التى أنشئت من إدراك وتمييز النكهة . كانت معلوماتهم ملائمة ومؤيدة لإفتراض ان الديناميكية العصبية تعتمد بشدة على المهارة الفوضوية . نظرية ان الإدراك طورت القوى بأن المعلومات الحسية تصل إلى العصب الشمى عن طريق كوامن الحدث لمحور عصبى محدد ، وهذا يتوحد سريعاً مع خبرة الماضى بعمل كبير ذاتى التنظيم مستخدماً النخاع كله . هذه العملية- واضحة كنطاق واسع لنشاط الخلفية الفوضوية وفى الإنفجارات التلبلبية التى تظهر متكررة فى EEG . وأكثر من ذلك فالنتائج (تمهيدياً) فى الرؤية تبين أن قشرة الدماغ البصرية EEG تشابه الـ EEG العصبى الشمى فى عدة نقاط ، وهذه الإختلافات يمكن إرجاعها جزئياً للاختلافات فى التكوين التشريحى بين اللحاء البصرى والشمى (فريمان، فان ديجك، ١٩٨٧) .

ويرى الكاتبان أنه بدون نشاط مشوش ، فإن النظام العصبى لا يمكنه إضافة شىء جديد لذخيرته من الأشياء المتعلمة . والفوضى تمد النظام بحالة محددة "لا اعرف" والتى من خلالها تتولد أشكال ذات نشاط جديد و "ينبوع الفوضى" يجعل النظام قادر على أن يتجنب كل الأشكال التى تم تعلمها من قبل ليقدم شيئاً جديداً يمكن أن يؤدى إلى تكوين مجموعة خلايا عصبية جديدة ، بتقوية نقاط الإشتباك بين زوجين من الخلايا العصبية لديهما ارتباط شديد . مجموعة الخلايا العصبية تعود إلى مجموعة فرعية من الأعصاب التى تكون ١-٥٪ من الشبكة الادراكية وتعمل فى حالة غير مستقيمة وثابتة) . وهكذا فإن الفوضى تسمح للنظام بالهرب من ذخيرته الثابتة للإستجابات لإضافة استجابة جديدة لحافز خيالى تحت تأثير قوى (فريمان ، ١٩٨٧) . ما هى المتضمنات الإدراكية لهذا الموقع؟ التاريخ لا يتم تقديمه كصور مخزونة للماضى ، ولا الحاضر مرآة للبيئة . بدلاً من ذلك فهو أحداث بيئية محددة بحالات من النشاط العصبى ، وهى نتاج لمجموعة النظام العصبى الداخلى والحيوى . فى هذه الحالة فالتكوين العصبى يستخدم المعلومات لخلق حالات داخلية خاصة ، والتى تتطلب معانى (ويرنر ، ١٩٨٧) .

ومن الواضح أن عدم الاستقرار الفوضوى يؤدى إلى وصف أفضل للاشياء الكامنة فى الوظائف العصبية أكثر من مفهوم اكمال الشكل ، وهذا ما وصل إليه سكاردا وفريمان (١٩٨٧) : ففى حيوان متنبه ومتحفز تسبب الطاقة عدم استقرار النظام ، مما يؤدى إلى عدم استقرار أكثر والتفرع لشكل جديد للنشاط الشكلى إن التقارب لمصدر الجذب فى نظام واحد (اللحاء الشمسى مثلا) يؤدى لعدم استقرار الأنظمة الأخرى (النظام الحركى مثلاً) ويؤدى بالتالى الى حالات تغيير ومناورة جوهرية للحدث داخل البيئة . وبالاعتماد على بحثهما فإن سكاردا وفريمان (١٩٨٧) وضعا مسلمة تقول إن السلوك من الأفضل أن يكون مثالاً لمجموعة حالات مستقرة ومنظمة فى نشوء مسارى . إن الخاصية الأساسية لديناميكية المخ والوعى تحكم "الحركة التالية" من خلال السيطرة على حركة الجسم فى الفضاء لاهداف الإرتقاء الذاتى .

وهكذا فإن الأنشطة العقلية يمكن التفكير فيها كأفعال عضلية (فيشر ، ١٩٨٦ صـ٣) ، طالما أن ارتخاء نشاط العضلة (اراديا) ينتج فى خبرة الفرغة بتسجيل جهاز رسم انقباض وإرتخاء العضلة مسجلاً صفراً للجهد .

مع وضع ذلك فى الاعتبار ، فالفوضى ، من خلال "عدم استقرار المسار" ، تخلق نوعاً جديداً من النشاط ، ذلك هو هذا "النظام من الفوضى" الذى يظهر أخيراً ليعبر الفجوة المتسعة بين مستوى السلوك المقصود ومستوى الوظائف العصبية للتفسير . هل عدم استقرار المسار الفوضوى وصلة ديناميكية بين العناصر العصبية الصغيرة والملامح الكبيرة للوعى ؟ نظرية النظام الديناميكى تبقى كشكل رياضى ، تجريداً يشكل الكون البشرى ، وعوامل جذب ، بالتحديد ترمز الى الاشكال الهندسية للسلوك الداخلى المقارب للنظام . وهكذا سوف يصبح من العبث الاعماد على الأصل والوظائف للعقل المجرد على أساس تجريده "ولسوء" الحظ إننا نشعر بالحماية بلا شيء آخر سوى البدائل المعرفية المستمرة والذى يعبر الفجوة بين العقل ومشكلات "المخ" هو المنطق واللغة التى فى عقولنا .

التمييز بين "المخ" والعقل قد يكون تمييزاً بين الكم والكيْف

"تغيير هيجل" من الكم الى الكيْف يحدث عندما يكون الكم - المتنوع المستمر قد يحول عن طريق العقل . كيف متميز إلى إن قصور الطول الموجى بانتظام مثلاً ينظر اليه على أنه تغييرات فى الكيف للون وزيادة الترددات تدريجياً بانتظام لتغييرات فى الكيف لطبقات الاصوات الموسيقية. هذه التحولات للكمية الى كيف جديد ومتميز يراها "هارناد (١٩٨٧ صـ٤) كقياس للتحول الرقمى الذى يدون الحيز المستمر للتغييرات الفسيولوجية لمستوى متكافيء ذو طابع مميز .

ويمكننا توضيح تغيير الكم إلى كيف فى لغة رياضية . تخيل نظام ديناميكى يتم وصفه عن طريق مجموعة من المعادلات المختلفة . لو غيرنا بانتظام الاجزاء المساوية فى المعادلات ، فإن اسلوب النظام سوف يتغير بانتظام أيضاً فمثلاً لو كان السلوك يتذبذب ، فإن فترة ونطاق التذبذب سيتغير بإنتظام وفى النهاية طالما أننا مستمرين فى تغيير الأجزاء المتساوية فسنصل إلى حد "التشعب" والذى يتغير فيه السلوك بطريقة مفاجئة والنظام ، كمثال ، قد يتوقف عن التذبذب ويبدأ فى النمو بطريقة دليلية .

والآن فالسؤال قد يكون مغامرة : هل يمكن أن تكون الملاحظة ذاتها ، بمعنى الادراك - المعرفة أو التفاعل مع الشيء الملاحظ ، هو الذى يحول الاجزاء المتساوية فى النظام الجديد ، وهكذا فالقذائف هى حد للتفرع الذى يتغير فيه السلوك بطريقة مفاجئة إلى كيف جديد ؟ هذا الكيف الجديد الذى يشبه الزمن أكثر من كونه شبيهاً بالقضاء قد يكون اللون الأحمر المتوهج للتفاحة ، مذاق الفاكهة ، أو الرائحة المثيرة للفيرومون بمعنى ، فئات محددة تعمل من خلال تفاعل بسيط غير مستقيم مع المكونات القليلة فقط . والكيف غير محدد بمكان ويوجد كحالة فعالة فى نظام الملاحظ والملاحظ

وخبرة المعرفة الذاتية أو الإدراك الذاتى قد تكون إدراكاً من فئة أخرى ، كيف جديد يتم معرفته كحالة فعالة "أنا ألاحظ ذاتى" التى تتأصل من خلال التفاعل مع ملاحظات الكائنات الحية لبنية

المعلومات القياسية (تخيلات) للحاجات والرغبات التى كانت تتولد. والمعرفة الذاتية هى المعرفة بتنظيم الذات أو الانتظام الذاتى (ديشمال ، ١٩٨٧) الذى يتغير من العملية الفوضوية التى توسع بعناية من الترددات الصغيرة وتحولها إلى حالة فعالة مترابطة وهى وظيفة العقل والمعرفة الذاتية كإدراك للتنظيم النفسى فى ملكية ذاتية المنطق وأقوى فيما وراء اللغويات (لوفجرين ، ١٩٨٣، صـ٢٢٢) من المراجعة (الذاتية) المستمرة التى تتحول الى مرجع عادى معروف جيداً وفى نفس الوقت المعرفة الذاتية تعمل كدليل على الاتساق .

وهكذا فالتميز بين (المخ) والعقل يمكن أن يعتبر تمييزاً بين الكم (خلال نظم فرعية) وهو النشاط الغزير المترابط لحوالى ١٠ [١٢] "أعصاب تتحول إلى "كيف" جديد ، والتقدم الدليلى "الأسى" للظاهرة الزمنية للخبرة الذاتية للمخ ولكن مع وضعنا فى الاعتبار أن الكم والكيف ولهذا الموضوع - ٥ المخ والعقل ليسا شيئاً عضويا حقيقياً وخاصيات منطقية للتكوين ، ولكنهم فى أنفسهم تراجم لكيفية تفاعل التكوينات المتممة مع بعضها البعض.

وضع الخبرة الذاتية للمخ فى الاعتبار

دعونى أركز على قضية (المخ) والعقل وهى خواص متممة تشكل الدائرة التكميلية والقضية يمكن توضيحها بصياغة ذكية من هنرى اس (١٩٦٣ صـ٦٤) .. المخ هو العضو الوحيد الذى يتطور بالخبرة ذاتها" والدائرة التكميلية تشكلت بين التطور الذى يعتمد على الخبرة الذاتية والخبر الذاتية التى تعتمد على التطور لا يمكننا شرح أو فهم "الخبرة الذاتية للمخ" إلى أن نجد نظاماً رسمياً للقواعد لوصف هذه الكفاءة. ولكن فى نفس الوقت يجب أن نعرف أن القواعد المستخدمة فى التشكيل" للخبرة الذاتية للمخ" ، ليست بالضرورة نفس القواعد التى تقدم الخبرة الذاتية للمخ . فالأداء العضوى والديناميكية العصبية مثلاً ، يمكن تشكيلهما من خلال أشكال ديناميكية حرارية وحقائقية متتالية ولكن وصف العضوية كمحركات حرارية والديناميكية العصبية كتقديرات ، لا يعنى أن الاداء العضوى يعمل مثل المحركات الحرارية أو المخ مثل الكومبيوتر . إن هذا بالتحديد يصعب تطبيقه كقاعدة وكنظام شكلى لوصف الكفاءة الذاتية للمخ - العقل ، بينما ادعاء أن الديناميكيات العصبية تعتمد بشدة على الفعالية الفوضوية لا يعتبر قاعدة سليمة وللتغلب على هذه الصعوبة ، فنحن مجبرون على تركيز الإنتباه على مفاهيم اساسية معينة، تساهم فى فهم الخبرة الذاتية للمخ ، وتتوقف عن المحاولة لدمج هذه المفاهيم خلال نظام شكلى . والمفاهيم الاساسية هى الإيقاعية ، الاهتياجية ، اعادة التكاثر والتنظيم الذاتى .

ولقد تم ملاحظة الايقاعية والاهتياجية فى تذبذب ردود الأفعال الكيمائية البسيطة ، فمثلاً رد فعل بيلوسوف - زابوتنسكى (B2) كان نظام REDOX يوضح تكوين كسر الإيقاع المتفرق الثابت الذى يخضع للتنظيم الذاتى تحت حالات ليست بعيدة عن التوازن . وفى رد فعل بيلوسوف - زابوتينسكلى (عندما قام زابوتينسكى ١٩٦٧ بإبدال "سترات" بيلوسوف الأصلية بالمالونيت) حمض الستريك قام

بالذوبان بإيقاعية دائرية واختفى اصفرار الأكسدة لايونات السيريوم ، بينما بالتالى قام بأكسدة حمض الستريك ثم عاد فى الدقيقة التالية كأيونات الحامض البرومى ، وقام بأكسدة السيريوم المتبقى . وقام "كرولى" وفيلد عام ١٩٨٦ بتشغيل التذبذب الثابت فى الـ REDOX الكامن . هذه التذبذبات ثم ازدواجها كهربياً (فى اثناء تحركهم فى مفاعلات منفصلة الحركة) ، وتم ملاحظة مجموعة متنوعة من السلوكيات المزدوجة مثل النزوع ، والدورية الظاهرية ، والفوضى ، والتزامن ، والتسلية ، وإبادة التذبذبات فى متذبذب أو اثنين . ومصدر الفوضى التى تم ملاحظتها قد يكون مرتبط مباشرة بحضور عامل جذب غريب يرجع سبب وجوده إلى "خريطة حذاء فرس سميل " بمعنى تلك التى تعيد الحدود الموضوعة لنفسها (كرولى وفيلد سنة ١٩٨٦) .

ومثل أى متذبذب جذاب آخر ، فإن نظام رد فعل بيلسوف جساس لإعادة الحالة عن طريق دافع متميز (الأشعة فوق البنفسيجية مثلاً) ويمكن لثلاثة أبعاد متجمعة - مثل الساعات القديمة وجهاز اثارة نبضات القلب أو أى متذبذب آخر محدود الدائرة - نقل رد الفعل عن طريق تشويش دورى (دولنيك وآخرين ١٩٨٤) و نقلها ودينفرى ١٩٨٧ صـ١٦٤) .

وأكثر من ذلك ، فإن الكاشف سريع التهيج (دينفرى ١٩٨٧ صـ٢٤٥) عن طريق ضبط ثانوى لطريقة زابوتينسكى ، ويمكن لرد الفعل أن يتوقف عن التذبذب تلقائياً ، ولكن تبعاً لـ "ودينفرى" فإن الإثارة والقدرة على إنتشار الإشارات الكيميائية تبقى غير متعرضة للشبهة وعند حثها عن طريق مثير قضائى الكوين كافى ، فإنها توحى بحالات ثابتة بديلة وتنظم نفسها دورياً فى الفضاء والزمن . والنتيجة تكوين صغير محبول من الخيوط التى ليست أكثر سمكاً من الخلايا الحية (حوالى ١٥٠ ميكرون) ، موجات تدور وتنبض وتشع من الإثارة التى تتابع رد فعل السائل كله للأشكال الإيقاعية . وهكذا لم تعد هناك حاجة لوسائل الإثارة : حيث أن التكوين أصبح كاف لنفسه بنفسه .

رد فعل B2 هو أفضل ردود الأفعال المعروفة المتصلة بالحفز الذاتى (اينشتين وآخرين ١٩٨٣ ، نيكوليس وياراسى ١٩٨٤) . بدلاً من التتابع السريع والمباشر من المفاعل إلى المنتجات ، فإنها تتذبذب أو تدور دورياً بين مناطق مميزة للنظام وحالاتها الوسيطة . هذا الدوران الدورى متصل بظاهرة أخرى ، هى تشكيل التكوينات الفضائية فى وسيط أولى التجانس ، أى ارتفاع الاشكال للإنتقال السداسى للحرارة ، فمثلاً ، عند تسخين وعاء به ماء حتى نقطة الغليان (فهذه هى ظاهرة عدم الاستقرار عند برنارد) . كل الأشكال المنظمة تلقائياً تعرض شكلاً نظامياً أساسياً مثل اللولبيات الدائرة والدوائر الممتدة (وهى نسب لا كمية ولا تعدادية) والتنظيم التلقائى للمادة غير محدد بردود الأفعال الكيميائية ، وهى ظاهرة كلية الوجودة يمكن ملاحظتها فى التكوينات المتنوعة مثل تجمع الفطر الفروى (بونر ١٩٦٧ نقلها دينفرى حوالى عام ١٩٨٧ صـ١٧٥) وعدم إتساق النبض القلبى (دينفرى ١٩٨٧ ص(١٨٧) ، وأنواع معينة من نوبات الصرع ، وانتشار الإكتئاب ، وفى لولبيات التكوينات المجرية (مادورى وفريمان ١٩٨٧) . والمدهش أنه فى أثناء حالات فرط الإستثارة (عقاقير النشاط النفسى عن طريق الحث أو الطبيعية) ، والشكل النظامى الأساسى أيضاً (من جديد) يظهر ويتطور فى مجموعة متنوعة من أشكال الهلوسة

(فيشر حوالى عام ١٩٧٥) .

وقد يبدو هذا بسبب فوضى فرط الاستثارة فى الطبقة الخارجية المرئية ، وهى إذن فوضى يتم تركيبها على أشكال عصبية متكررة لإستنباط نظام من الفوضى ، ألا وهى موجات شبكية متناوبة . والزخرفة والتطور الفنى لأشكال الهلوسة المنتظمة يتم الإعجاب بها فى نافذة عرض زهور رائعة للكاتدرائيات ذات الفن المعمارى القوطى ، وفى المندالات التى ترمز للفن الدينى (فيشر ١٩٧٠) .

والاشتعال العصبى التلقائى ، الذى هو نشاط عشوائى أساسى تم التعرف عليه مؤخراً كخاصية منبثقة من تفاعل الأعصاب ، خاصية تتخلل الوظائف اللحائية العادية (فريمان ١٩٨٧) . والأعصاب المكونة تنتج إستجابتها المنظمة للمثير : إنهم ذاتيو التنظيم . ولا يوجد عامل مركزى للتعامل معه ، ولنقل إن المثير رواية فإن التعلم والتذكر وظائف يتم توزيعها من خلال الشبكة العصبية (سكاردا وفريمان ١٩٨٧) . والنظام الموازى المتوزع يتكون من شبكة شديدة الإتصال من الوحدات التى تتفاعل مع بعضها البعض عن طريق إرسال واستقبال إشارات متغيرة عن طريق الأوزان المرتبطة بالصلات بين الوحدات فى أثناء الاعتماد بشدة على التغذية الإسترجاعية المنظمة .

وفى أثناء التطور فإن الأعصاب يكون لديها إيقاعية كهربائية جوهرية ذاتية ، تجعلها واحدة من الآليات المركزية فى التنظيم الأولى لشبكة الاعصاب (ل ليناس ١٩٨٧ صـ٣٤٨) . والإيقاعية الذاتية وإتصال الخلايا ببعضها البعض من خلال اتصال كهربى مباشر (أداة الربط الكهربية) ، هى أساسيات كهربائية جوهرية لتنظيم دوائر المخ الجنينى وعند تجمع الشبكة البدائية بالإلتصاق والإنجذاب الكيمائى فلابد من حدوث اختيار أبعد على اساس الاستجابات الكهربائية الجوهرية ، للسماح بالتعرف الكهربائى للقرابة الديناميكية (رنين كهربائى) فى شكل تذبذبات مزدوجة . وفى الثدييات توجد عدة موصلات أيونية بالتحديد ثم وصفها بالمقدرة على تقديم تذبذبات جوهرية فى النماذج العصبية ومنح الأعصاب مع المقدرة على الرنين عند ترددات الإثارة (جانسين والليناس ، ١٩٨٤)

وإعادة الإدخال هى مقدرة مطلوبة من النظام العصبى للتأثير على نفسه من خلال الإتصالات من والى المناطق الخارجية وحتى الفرعى منها للمخ . وتبعاً لحسابات (سزينتاجوثاس ١٩٨٧) الصعبة ، فإن ٨٠٪ تقريباً من الخيوط التى تعيش فى اللحاء المخى تخدم إعادة الإدخال للحاء . وإجمالى النسبة المئوية لطرق إعادة الإدخال قد تصل لأكثر من ٩٠٪ من جميع الوصلات اللحائية ويلاحظ سزينتاجوثاى أن هذا قد يكون غير مبالغ فيه لأن كل خلية لحائية لديها وسائل كامنة مباشرة أو غير مباشرة لأى نقطة أخرى فى اللحاء .

كيف يساهم إعادة الإدخال فى المعنى ؟ عندما تحدث تغييرات فى أحاسيس المخلوقات ذاتية المرجع لحركاتها الإرادية (أو العكس) ، فإن المحرك الحساس ينفلق لذلك (بمعنى إثبات أن حساسية "البودنج" هى المحرك لأكله) . وشكل إعادة الإدخال هو المعنى لهذا السلوك (راجع فيشر ، ١٩٨٤) .

ويمكن وصف معاودة الذهن كعملية من خلالها يصبح الوسيط رسالة مثل "هذه الجملة بها ثلاثة

وثلاثين حرفاً .

ومفهوم التنظيم الذاتى ليس بعيداً عن الغموض . والتظيم الذاتى هو تعبير انتقالى ولكنه يستخدم كما لو كان غير إنتقالى وهو كامل فى نفسه . وبالنسبة لبوم (١٩٦٩) فالإلكترونات والبروتونات .. الخ مجرد أسماء لأوجه واسعة ، عملية هرمية تعمل فى مستوى المادة الغير حية . وفى العالم الغير عضوى فإن نمو البللورات هو شكل قياسى آخر للتنظيم الذاتى فى المادة الحية . ومن جهة أخرى لا شيء يقوم" من تلقاء نفسه" ، وهو الأصل الفعلى لأى شيء غير قابل للتفكير بدون موضوع التفكير (الوكر ، ١٩٨١ صـ٢٣١) . ومن هنا فالتنظيم والتنظيم الذاتى ينتسب إلى ملاحظ النظام أكثر من النظام نفسه (بيبر ، ١٩٦٦ ، صـ٣٥٧) فلو كان النظام يتحرك فى إتجاه ما يراه الملاحظ كنهاية مرغوب فيها فهو يكون تحت السيطرة" وبوضوح فإن الملاحظ يدع انطباعه يعمل من أجل النظام . التنظيم الذاتى مثل المعرفة هو عين الملاحظ المشاهد .

وأكثر من ذلك فإن وجهة نظر الملاحظ تؤثر على المقياس الذى يتم تقسيم الملاحظة عن طريقه . فمثلاً المنضدة لو نظرنا لها كشيء يتكون من الكترونات فهو نظام مقرر ، بينما المنضدة التى تم ملاحظتها عن طريق الميكروسكوب (التى يتناول عليها الشخص الإفطار) تقدم تكويناً إحتمالياً وهو نتيجة لملاحظتها ، وتتغير إلى نفسها فى كل لحظة من لحظات الزمن (آرايب ، ١٩٨١ ، صـ٥٠) . وعلى الرغم من ذلك فإن (تقلب) الضوضاء التى تم وضعها يمكن أن يغير السلوك الكيفى لنظام محدد وبخاصة طبيعة عوامل الجذب (ايردس ، ١٩٨٤) ، وهكذا فإن انتقال الضوضاء يمكنه أن يلعب دوراً فعالاً وبناءً فى تنظيم التكوينات المنظمة . ونوع التنافس العصبى الذى تلعب فيه الضوضاء أكثر من الفوضى دوراً أكثر أهمية هو شكل سيجهنوسكى وهينتون (١٩٨٥) للتعرف على الصورة فى اللحاء المرئى .

ولكن كيف يرتبط السلوك الفوضوى بمفهوم التنظيم الذاتى ؟ وما هو التنظيم الذاتى؟ لقد رأينا أن الإيقاعية الذاتية هى صورة اساسية لمقدرة المخ لتنظيم أشكاله الزمنية الفضائية للوظيفة وبالتالى للتكوين والشيء الأساسى عند "سكاردا" و "فريمان" ليس مطابقة نشاط المخ لديناميكية الفوضى . ولكن المخ يقوم بنشاط فوضوى كبشير جوهرى لنشوء الحالات المنظمة (١٩٨٧ ، صـ١٨٧) ، بمعنى السلوك الذى تم التفكير فيه من قبل للحصول على القواعد والتلاعب بالرموز .

وقد نحاول الآن الإجابة على السؤال . ما هو التنظيم الذاتى ؟ كما أن الفوضى الواضحة فى نظام هى مقياس لتجاهل الملاحظ (شيء واضح فى النظام) فالتنظيم الذاتى هو مقياس للمعلومات التى يعرضها نظام (التى هى بالطبع من عمل الملاحظ فى النظام). ومن الواضح أن مقدرة الملاحظ لانعكاس وعمل المعلومات مقيدة فى المستوى الأعلى والأسفل لحالاته المعلومية المنظمة .وهكذا فالفوضى تم ملاحظتها كأقل وأكثر الحالات تنظيماً فى هذا الشكل الهرمى .

لا يجب الاستمرار فى عدم ذكر أن "الملاحظ" كان بالفعل - رغم عدم الوضوح - محتوى داخل تعريف حدده فون فويرستر عام ١٩٧٤ ، صـ٢٣) ، مستخدما اسهاب "شانون" : النظام "ذاتى التنظيم" لو

كانت نسبة التغيير فى الوفرة إيجابية . وفى كلمات أخرى فالاسهاب الأولى حالة ضرورية (ولكنه ليس كافياً) للتنظيم الذاتى لكى يحدث . النظام أيضاً لابد أن يكون لديه تصور ذاتى كافى بمعنى أنه لابد من مرونة كافية للاحتفاظ بالاضطرابات الصغيرة من تدميرها فى الحال (اطلان ، ١٩٨٧) . والإسهاب الأولى يتم استخدامه فى العملية إلا إذا أمكن إعادة شحن النظام بإسهاب من آلية إضافية (على مستوى مختلف) . وبالنسبة لاطلان (١٩٨٧) ، فإن دور تناقض حالة النوم والحلم هو مثال لإعادة شحن الاسهاب الوظائفى العصبى للإبقاء على استمرار مقدرتنا للتعلم الغير مباشر .

وفى النهاية يمكننا تعريف التنظيم - الذاتى أو الأفضل التنظيم التلقائى (SO) ، كخاصية واقعية للعمليات والأنظمة المادية وكانعكاس لحالات المعلومات المنظمة (متوقع وهادف) التى تحاول الأنظمة عرضها (والتى بتأثيرها يعمل الملاحظ فى النظام) . وتتفاعل أنظمة التنظيم التلقائى مع البيئة التى بها طاقة متاحة وتتيح للنظام تفريقها . ليس بعيداً جداً عن التوازن فى تكاليف البيئة (انتقال الطاقة الغير مستخدمة) . والتفريق يمتد فى مسار معين يعرض أشكالاً فضائية ثابتة (يضعها) والتى تؤخر تبديد الطاقة . والتأجيل (فى الأنظمة الحية) يمكن أن يتعادل مع اتساع الحياة المنتشر فى معدل تغييرات كيميائية محددة فى الخلايا الحية (فيشر ، ١٩٨٨) . وأنظمة التنظيم التلقائى تحتوى على عامل حافز و/أو عملية تغذية استرجاعية تتيح للملاحظ أن يصفهم فى ألفاظ ومعادلات مختلفة غير مستقيمة . هذا المعنى للتنظيم التلقائى يوضح أن التنظيم التلقائى - مثل بقية العالم المادى - حقيقى وموجود فى عين المشاهد . وهذا يتم تحديده فى لحظة الملاحظة ويوجد تماماً طوال بقاء اللحظات الزائلة (وبصرف النظر عما إذا كانت الملاحظة مهتمة بالتفاعلات الكيميائية فى المعمل أو المجرات أو التكوين العصبى) .

فلا الملاحظة التلقائية لرد فعل بيلوسوف - زابوتنسكى ولا مرارة الكينين (أو حلاوة السكر : أو شكل ولون الأوراق ، أو صوت الرعد وهكذا .. ليسوا خاصيات لنظام أو تكوين . والخاصيات الإدراكية والمفهومية يتم تحديدها وتعود وحدها إلى التفاعل بين الملاحظ والشىء الذى يلاحظه وهكذا فالملاحظة - الفاعل والمتلقى من خلال إدراك تفاعلى (إعادة) إدراك ، هى نظام عصبى مركزى يتم تشكيله كخبرة ذاتية .وهو يعمل ليس فقط تبعاً لقوانين الطبيعة ، ولكن أيضاً تبعاً لقوانين وجودنا (المؤجل) - قارن بين سرعة الضوء مع التواصل العصبى - بمعنى قوانين طبيعتنا نحن .

إن تفسير معنى هذه المفاهيم الأساسية مثل الإيقاعية ، والاهتياجية وإعادة الإدخال والتنظيم التلقائى (الذاتى) - وقد تعود مرة أخرى للزمن - مثل طبيعة العقل والطبيعة الزمنية للعقل وهما شيئان موجودان فى *المخلوقات الواعية . والمخلوقات الحية تنظم نفسها تلقائياً فى الزمن* كتكوين منتشر (ليس بشدة) بعيداً عن التوازن ، وفى هذه الحالة فالزمن موجود . والزمن موجود بالنسبة لـ انجيلوس سيليسيوس الألمانى الغامض (انت بنفسك صانع الزمن حواسك هى عمل الساعة نقلها فيشر ، ١٩٦٦) والعقل والزمن موجودان رينجهان بعضهما البعض بطريقة الإتكال المتبادل و "الإكمال اللجونس" (تعبير كالى وسوادا ، ١٩٨٦) وما يحضرانه هو المعلومات.والمعلومات هنا قابلة للتبادل مع الشكل كفكرة جوهرية افلاطونية .

دعونى أقدم مثالاً محدداً لقابلية التبادل . بدلاً من الرجوع إلى الشكل الجسمانى أو لشكل امرأة صغيرة جذابة نفضل أن نوضح المعلومات (الوراثية) الموجودة فى البويضة (التركيب الوراثى) للمثال الجذاب .. هذه المعلومات الشفرية سوف تحضر نساءا ورجالاً آخرين ، طالما أن المعلومات تستحق اسمها فقط أو لو استطاعت خلق معلومات أكثر واستمرار خلق أشخاص من نفس الأنواع هو خلق زمن محدد للأنواع والمعلومات القابلة للتبادل يمكن الإنتفاع منها كمقياس للشكل (فون فيتنر ساكر ، ١٩٨٥) .

ونشوئية لولبية الحياة من حسابنا تبين طبيعة العقل الزمية ، بمعنى بينما يكون عمل العقل كشبيه للفضاء أقل وأقل (طاقة) ، فإن عمل العقل كشبيه للزمن أكثر وأكثر والفكرة الاساسية من المعلومات هو دورها فى تقديم الكون من خلال شبكة عصبية حوالى عشرة بليون عصب متصل خلال هذه الكمية المذهلة . ومن خلال هذه الكمية المذهلة فإنه" يمكن أعتبار العقل حقل للحاسة العضوية المقبولة للتفاهم ولكنه مقل غير عادى . ولا يمكن مقارنته بالحقول الغير مادية الأكثر بساطة التى تتطلب حضور المادة (بمعنى الجاذبية) .. وليس بالضرورة أن يكون لديه مكان محدد فى الفضاء . وطالما دليل الحضور موجود ، فهو ليس حقل للطاقة بأى حاسة عضوية ولا يتطلب احتواء طاقة من أجل الظواهر المعروفة التى يتعامل فيها العقل مع المخ" (مارجينو ، ١٩٨٤) .

وتوصل إقليدس (١٩٨٧) إلى أن الاحداث العقلية (العقل) تعمل كحقل بالطريقة التى افترضها مارجينو ، والتى تحدث تغييرات مؤثرة فى النشاط الزمكانى للأعمدة اللحائية أو وحدات القياس بدون خرق قوانين المحافظة وطالما أن بعض الحقول مثل حقل الإحتمالات لميكانيكا الكم لا يحمل طاقة ولا مادة فإن معرفة "المخ (تم وصفها فى لغة المادة بأنها تحمل مادة وطاقة) تنتشر كشكل للمادة أساسى على مستوى الذرات النووية . هذه الأشياء الفرعية لابد أن تعمل للماحظة (أو المقاييس بمعنى المعرفة بالأفكار والدوافع الذاتية أوالوعى) من أجل التحول إلى مادة . إنها ملاحظة تؤدى إلى معرفة (معلومات) للمادة مع شكل فى الزمن ، واعادة تنظيمها كماضى وحاضر ومستقبل كنقاط مندمجة فى التسلسل . والتوقف الفرعى عن عدم الإدراك - كافتراض يتكون من مفهوم منطقى غير ملموس وغير مدرك بالحس مثل الأشياء الغريبة والتشوش الذهنى وهكذا . وإعادة التنظيم فقط لهذه الأشياء مثل اعادة تنظيم Quarks ، وهذا يقدم ما نعرفه بالسلسلة المتصلة القابلة للملاحظة للحجم أو الحمل . وبالمثل ، فإعادة تنظيم النقاط من خلال الصورة (عين العقل) تخلق سلسلة متصلة قابلة للملاحظة : خط .

وباختصار فإن البروتون والإلكترون مازلا موجودات خيالية ، والشكل لا يظهر قبل إعادة التنظيم المخلوق عن طريق الملاحظة فى العالم الذرى . سواء أكان هذا فى الإدراك أو الكونيات أو المستوى الذرى الفرعى فإن الملاحظين يخلقون كونهم عندما يقومون بالملاحظة . ولقد قال "ديدرو بابتهاج نحن العالم بأسره

رولاند فيشر

(اسبورليس . مايورس)

REFERENCES

ATLAN, H. (1987), "Self-creation of meaning". *Physica Scripta 36*, 563-576.

BATESON, G. (1979), *Mind and Nature, a Necessary Unity*. New York, Dutton.

BEER, S. (1966), *Decision and Control*. London, Wiley.

BOHM, D. (1969), "Further remarks on order". In *Towards a Theoretical Biology, 2*, Waddington, C.H. (ed.) Edinburgh, Biological Sciences & Edinburgh University Press.

— (1980), *Wholeness and the Implicate Order*. London, Routledge & Kegan Paul.

CALEY, M.T. & SAWADA, D. (1986), "Recursive complementarity". *Cybernetica 29*, 263-275.

CLARK, R.W. (1971), *Einstein*. New York, World Publ., p. 386.

CROWLEY, M.F. and FIELD, R.J. (1986), "Electrically coupled Belousov-Zhabotinski oscillations". In *Lecture Notes in Biomathematics 66*, Othmer, H.G. (ed.), Heidelberg-New York, Springer.

DESHMUKH, V.D. (1987). "Oscillatory neural ectoderm (one)". *Medical Hypotheses 23*, 107-108.

ECCLES, Sir JOHN (1987), "Brain and mind, two or one?" In *Mindwaves*, C. Blakemore & S. Greenfield (eds.), Oxford, Blackwell.

EPSTEIN, I.R., KUSTEN, K., de KLEPPER P. & ORBAN, M. (1983), "Oscillating chemical reactions". *Scientific American 248*, 96-108.

ÉRDI, P. (1984), "Self-organizing mechanisms for the formation of ordered neural mappings". *Biol. Cybernetics 51*, 93-101.

EY, H. (1963), *La Conscience*. Paris, Presses Universitaires de France.

FISCHER, R. (1966). In *The Voices of Time*. Fraser, J.T. (ed.), New York, Braziller; pp. 357-382 & 657-666.

— (1967 a), In *Interdisciplinary Perspectives of Time*. Fischer, R. (ed.) *Annals of the New York Academy of Sciences 138*, 440-488.

— & ROCKEY, M.A. (1967 b), "A steady state concept of evolution, learning, perception, hallucinations and dreaming". *Intl. Journ. Neurology 6*, 182-201.

— (1968), "Psychophysics of excitation and tranquilization from a steady state perspective". *Neurosciences Research 1*, 263-314.

— (1969), "The perception-hallucination continuum". *Diseases of the Nervous System 30*, 161-171.

— (1970), "Über das rhythmisch-Ornamentale im halluzinatorisch-Schöpferischen". *Confinia Psychiatr. 13*, 1-25.

— (1975), "Cartography of inner space". In *Hallucinations*. Siegel, R.K. & West, J.L. (eds.) New York, Wiley.

— (1979), In *Expanding Dimensions of Consciousness*. Sugerman, A.A. & Tarter, R.E. (eds.) New York, Springer.

— (1984), "Comments on the structure of ancient wisdom". *Journ. Social & Biol. Structures 7*, 387-389.

— (1986), In *Handbook of States of Consciousness*. Wolman, B. & Ullman, M. (Eds.). New York, Van Nostrand; pp. 395-427.

— (1988), "La différence". *Science 240*, 130.

FOERSTER, von, H. (1967). "Time and Memory". In *Interdisciplinary Perspectives of Time*, Fischer, R. (ed.), *Annals of the New York Academy of Sciences 138*, Art. 2; pp. 866-873.

FRANZ, von, M.L. (1952), "Der Traum des Descartes". in *Zeitlose Dokumente der Seele*. Studien aus dem C.G. Jung Institut Zürich, III. Zürich, Rascher Verlag.

Freeman, W.J. (1987), "Simulation of chaotic EEG patterns with a dynamical model of the olfactory system." *Biol. Cybern. 56*, 139-150.

— & van Dijk, B.W. (1987), "Spatial pattern of visual cortical fast EEG during conditioned reflex in a rhesus monkey". *Brain Research 422*, 267-276.

Garfinkel, A. (1983), "A mathematics for physiology". *Am. J. Physiol. 245*, (Regul. Integr. Comp. Physiol. 14, R 445 - R 446).

Harnad, S. (1987), "Introduction". In *Categorical Perception*. Harnad, S. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.

Harth, E. (1986) "Does the brain compute?', *Behavioral and Brain Science 9*, 98-99.

Hawking, S. (1987), "The direction of time". *New Scientist*, July 9, 46-49.

Jahnsen, H. & Llinás, R. (1984), "Ionic basis for electroresponsiveness". *Journ. Physiol.* (London) *349*, 227-47.

Jammer, M. (1960), *The Philosophy of Quantum Mechanics*. New York, Wiley.

Kandel, E.R. & Schwartz, J.H. (eds.) (1985), *Principles of Neural Science*, 2nd ed., New York, Amsterdam, Oxford, Elsevier.

Klopf, H: (1977), *Mental and Physical Phenomena; Toward a Unified Theory*. Air Force Avionics Laboratory, Wright-Patterson AFB, Ohio 45433, Part I & II, pp. 205. Unpublished draft of a manuscript.

Llinás, R. (1987), "'Mindness' as a functional state of the brain." In *Mindwaves*. Blakemore, C. & Greenfield, S. (eds.), Oxford, Blackwell.

Locker, A. (1981), "Metatheoretical presuppositions for autopoiesis". In *Autopoiesis*. Zeleny, M. (ed.), New York, Elsevier-North Holland; pp. 211-231.

Löfgren, L. (1983), "Autology of help; resolving problems of levels and boundaries". In *Problems of Levels and Boundaries*. Pedretti, A. & de Zeeuw, G. (eds.), London-Zürich, Princelet Editions.

Madler, Ch. & Pöppel, E. (1987), "Auditory evoked potentials indicate loss of neuronal oscillations during general anaesthesia". *Naturwissenschaften 74*, 42-43.

Madore, B.F. & Freeman, W.L. (1987), "Self-organizing structures". *Amer. Scientist 75*, 252-9.

Margenau, H. (1984), *The Miracle of Existence*. Woodbridge, Conn., Ox Bow Press.

Nicolis, G. and Baras, F. (1984), *Chemical Instabilities*. Dordrecht, Reidel.

Numez, P. (1974), "The brain wave equation: a model for the EEG". Abstract, *Electroencephalography & Clinical Neurophysiology 37*, 426.

Parrinder, P. (1981), *James Joyce*. Cambridge, University Press.

Pringle, J.W.S. (1976), "The mechanism of knowledge: limits of prediction". Paper presented at the 5th Intl. Conference on the Unity of Sciences, Washington, D.C., Hilton, November 26.

Rogers, L. (1973), "EEG correlates of chanting". Presented at the *Transformations of Consciousness Conference* (sponsored by R. M. Bucke Memorial Society & McGill University) Montreal, October.

Rössler, O.E. (1983), "The chaotic hierarchy". *Z. Naturforsch. 38 a*, 788-801.

Sejnowski, T. J. & Hinton, G.E. (1985), "Parallel stochastic search in early vision". In *Vision, Brain and Cooperative Computation*. Arbib, M.A., & Hanson, A.R. (eds.), Cambridge, Mass., M.I.T. Press./Bradford Book.

Shaffer, J.H., Hill, R.M. & Fischer, R. (1973), "Psychophysics of Psilocybin and ^{9}-tetrahydrocannabinol". *Agents and Actions* (Basel, Birkhäuser) *3*, 48-51; and In *Abstracts of 5th Intl. Congress on Pharmacology*, San Francisco, California, July 23-28, 1972, p. 209.

SKARDA, Ch. A. & FREEMAN, W.J. (1987), "How brains make chaos in order to make sense of the worlds". *Behav. and Brain Sciences 10*, 161-173.
STAROBINSKI, J. (1987), *Montaigne in Motion*. A Goldhammer (transl.), Chicago, University of Chicago Press.
STEVENS, J.C. & SAVIN, H.B. (1962). "On the form of learning curves". *Journ. Exptl. Analysis Behavior 5*, 15-28.
SZENTÁGOTHAI, J. (1987), In *Mindwaves*. Blakemore, C. & Greenfield, S. (eds.), Oxford, Blackwell.
URIBE, R.B. (1981), In *Autopoiesis*. Zeleny, M. (ed.), New York-Oxford, Elsevier-North Holland.
WEIZSÄCKER, C. F. von (1985), *Aufbau der Physik*. München, Hanser.
WELLS, H.G. (1947), *The Time Machine*. New York, Random House; reprinted in New York, Bantam, 1968.
WINFREE, A.T. (1987a), *When Time Breaks Down*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
— (1987 b), *The Timing of Biological Clocks*. Scientific American Library, New York, Freeman.
ZABARA, J. (1972), "Foundation for a cybernetic model of psychobiology". *Kybernetes 1*, 165-168.
— (1973), "Autorhythmic structure of the Brain". *Cybernetica 2*, 77-98.
ZHABOTINSKI, A.M. (1967), *Oscillations in Biological and Chemical Systems*. Nauka, K. (Ed.), Moscow, U.S.S.R. Academy of Science.

التوازى المنطقى*: عندما يتفق العقل مع السياق العام (أو البيئة)

تأليف : باربره جيل هانسون Barbra Gail Hanson

«فى البداية .. قالت القطة "الكلب ليس مجنوناً ، فهل تؤيدين ذلك ؟ فقالت أليس: أعتقد ذلك » . فقالت القطة "حسناً إذن . الكلب يعوى عندما يغضب ، ويهز ذيله عندما يرضى ، أما أنا فأموء عندما أرضى وأهز ذيلى عندما أغضب. لذلك فأنا مجنونة».

يصوغ التوازى المنطقى العلاقة بين العقل والسياق العام ، وكما يوحى المقطع المذكور أعلاه ، فإن منظومات المنطق هى سياق محدد ، وهى لذلك متوازية . وهذا النموذج يوضح أن الإنطلاقات المفهومة عن العملية العقلية والتفكير يمكن أن تكون أكثر واقعية . كما أنها تقترح أيضاً أسلوباً جديداً لفهم المرض العقلى من خلال فصل انهيار العمليات العقلية عن التحولات فى العملية العقلية .

إن التوازى المنطقى يربط نوعين واسعين من التفكير – نظرية المنظومات العامة والفكر البنيوى – ، فعندما يتم ربط الإدراك البنيوى للقدرات المفهومة عن الكائن البشرى، إلى مبدأ «غير التراكمى» فى نظرية المنظومات العامة ، فإن تناولاً جديداً ينبثق لتحليل العمليات العقلية باعتبارها توازى منطقى .

لقد تمسك منظرو العمليات العقلية بالتحديد المتعارف عليه للمخ والعقل والنفس والمجتمع ، وأضيف إليهم تأكيد نموذج العلاقة بين العقل والسياق العام . إن التناول المصطلح عليه فى هذا الشأن قد

---

* أدين بالشكر للمناقشة التى جرت مع نورمان و . بيل وملڤين ج ليرنر وإيمى تايسون وجون س. شتراوس والتى ساعدتنى على تعديل أفكارى . وعلى قدر معلوماتى فإن أول استعمال للتوازى المنطقى قدمته فى مقالتى هذه ، وقد استخدمت . لهذه الكلمة من قبل ولكن بمعنى مختلف .

ترجمة : أحمد عبدالفتاح

تعطل بسبب عدم تطوره ولعدم قدرته على الربط بين الفرد والمجتمع . وإن دراسة المخ والعقل والنفس والمجتمع هى مجموعة مفاهيم مستقطبة ، فضلاً عن أنها سلسلة مفاهيم متصلة . ففى التناول الاجتماعى مثلاً نرى ذلك مشكلاً على هيئة "الكبير" فى مواجهة "الصغير" ، "التجمعى" فى مواجهة "الجماعة الصغيرة" ، وهذا يترك فجوة فى علم النفس الاجتماعى ، والتى أقترح أن أملأها باستخدام تناول غير مصطلح عليه وهو "نظرية المنظومات العامة "General Systems Theory (GST)"

يمكن لهذا التناول من خلال "نظرية المنظومات العامة» أن يعمل فى سلسلة كاملة من "الظاهرات" ، تبدأ من خلال "الزوج أو الاثنين" وتتحرك باستمرار إلى أى حجم من الجماعة والمجتمع موضوع التناول . وينهض هذا الاحتمال من المبادىء الاساسية لنظرية المنظومات العامة - الكل أكبر من مجموع أجزائه . إن الكل الناشىء عن أى منظومة من جزئين أو أكثر هو سياق ، وهذا يسهل عملية نقل الآراء المأخوذة من مستوى تحليلى واحد إلى أى مستوى آخر . كما أن نظرية المنظومات العامة لا تحمل أية افتراضات أو إدعاءات . لذلك يمكن أن تستخدم أدوات فهمها من خلال تناولات نظرية متنوعة . وهذا يدمج الحوار الجارى من خلال السماح للتزاوج المباشر بين مفاهيم نظرية المنظومات العامة للبيئة (السياق) والمفهوم البنيوى لخواص بنية الواقع الانسانى ، لكى يصوغ التوازى المنطقى الاشتقاقات المعرفية لهذا التزاوج ، ويوضح تضمينات مفاهيم المرض العقلى .

ويقترح التوازى المنطقى : أنه بينما يمكن أن يكون الواقع موضوعياً ، فإن المعنى يكون ذاتياً وهو لذلك سياق محدد . وهى فكرة مؤيدة تماماً فى الفكر البنيوى ونظرية المنظومات العامة . فلا يوجد شىء مثل الواقع الموضوعى (الحقيقة الموضوعية) من وجهة نظر البنيوية . فالإنسان وحده هو المسئول عن تفكيره ، ومعارفه ، وما يفعله أيضاً . (فون جلاسر سفيلد ١٩٨٤: ١٧) والبشر يبحثون عن أساليب مناسبة للسلوك فى محاولة لتنظيم سيل التجارب المتدفقة بين التجارب السابقة (انظر جلاسر سفيلد ١٩٨٤ : ٣٩ ، و «لازلو» ١٩٧٢) . إن الواقع فى الصياغة البنيوية ذاتى جداً ، وهو عملية مستمرة من التموج وإعادة الطرح (فون فورستر ١٩٨٤) .

وهذا المفهوم لا ينكر أو يتحدى الواقع الوجودى (الانطولوجى) ، وعلى الأصح ينصب على العملية التفاعلية التى تخلق المعلومات عن الواقع (فيشر ١٩٨٥ : ٥٠) .

وتضيف نظرية المنظومات العامة إلى المفهوم البنيوى للواقع عن طريق صياغة المعنى باعتباره أداة للسياق . فالمعانى وأنماط السلوك التى هى ظواهر منبثقة مخلوقة من سياقات محددة . والقدرات التفسيرية للبشر تعنى أن سياقات التداخل الشخصى ذاتية ، وهى لذلك ذات خاصية . (فريشكنست ١٩٨٧) . كما أن منظومات المنطق والسواء (السلامة العقلية) هى بنيات اجتماعية ذات سياق محدد ، لها قواعدها المنطقية الداخلية الذاتية .

ولا يوجد معيار أساسى للحكم على ما هو واقعى ، ومعقول ، أو سوى . ولا يوجد بين طيات هذه الوقفة النظرية شىء اسمه واقع واحد صحيح ، بل على الأصح توجد حقائق متعددة ذات سياقات محددة .

لذلك لا يمكن الحكم عموماً على منظومات المنطق بالخطأ أو الصواب سواء بمعنى نسبى أو مطلق . وهذا يجعلنا ننظر بفهم لكل منظومة من المنطق باعتبارها خطأ موازياً ، فضلاً عن تقاطعها مع منظومات المنطق الأخرى - ولذلك اخترنا مصطلح "التوازى المنطقى».

إن منظومات المنطق متوازية بمعنى أنها يمكن أن تبدأ من اصول مختلفة ، فضلاً عن انحرافها عن أصلها الموضوعى الواحد ، وتستمر فى طراز خطى أومنطقى منطلقة من نقاط بدايتها المحددة .

يمكن تصوير مفهوم التوازى المنطقى بيانيا ، كما هو موضح بالشكل رقم (١) . وهذا التمثيل يرسخ فكرة أن المنطق إبداع ليس له صواب متأصل أو خطأ . وأن كل سلوك يتوافق مع منظومته (ساتير ١٩٦٧) . وكل منظومة لها قاعدتها المنطقية الفريدة ،وتسير من نقاط بدايتها فى طرازها الذاتى . فهى مبنية على عمليات التفسير المتطور والتكيف مع الجماعات ، وقد تبين أحياناً تطابق غير مباشر مع الواقع الموضوعى .

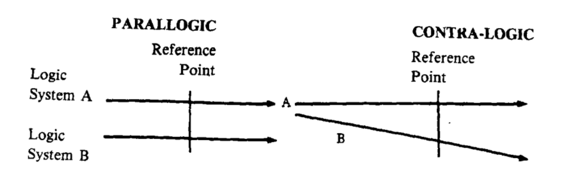
يوحى التوازى المنطقى بأن الفروق بين منظومات المنطق حقيقية ، فمنظومات خلق المعنى ، والتعريف، وتصنيف السلوك مربوطة بالسياق (البيئة) الذى يؤسسه . وقد تبدو أحكام "الجنون" أو "الاضطراب" أو "الحيرة" أو "الخطأ" صالحة عندما يتم الحكم عليها من خلال منظومة منطق مختلفة . ولقد بين "فاتزلڤيك" هذا عندما ذكر كيف أن "كونراد لورينزى قد انتهى من الدوران حول حديقته وهو يصيح «لكى يجرب بالممارسة السلوكية تأثير ذلك على البط الصغير ، وقد رفع رأسه ليرى رد فعل العابرين الذين شاهدوا هذا السلوك المجنون (١٩٦٧ : ٢٠) . وقد نشأ هذا التفسير غير المنطقى من حقيقة أن العابرين لم يكونوا على دراية بسياق هذا السلوك ، ذلك أن فجوات الإدراك الأولية تصبح لازمة فى مسألة التشخيص تحديداً .

***التوازى المنطقى والتشخيص:**

إن نماذج رؤية التطابق المنطقى للسلوك هى أن السلوك يمكن أن يحكم عليه على أساس أنه "رقيق" أو "غليظ" بالنسبة لمنظومته المنطقية الأولية . وهذا يعنى أنه قبل عمل مثل هذه التقسيمات فإنه من الضرورى تحديد ماهية السياق الأولى للسلوك ، بمعنى أن ما يمكن أن يظهر على أنه انحراف عن منظومة المنطق ، يمكن أن يكون فى الواقع انحراف عن نقطة الملاحظة . والشكل (١) هو تمثيل بيانى يوضح كيف أن السلوك يمكن أن يبين نفس درجة الاختلاف النسبى للسلوك المنطقى ، ولماذا يتم تحديد نقطة للملاحظ إن كان يمكن الحكم على هذا السلوك بأنه "تعارض منطقى» أو «توازى منطقى» .

قد يبدو على السلوك أنه "تعارض منطقى " أو "انحراف" عندما يتأصل فى الواقع من منظومة منطقية أخرى ، ولذلك ربما لا يكون الملاحظ قادراً على الحكم على حساسيته النسبية . فالحكم يعتمد على المكان الذى يلاحظ منه السلوك ، وهذا يربط المفهوم مع فكرة "Parallax" تحرك الاشياء فى مجال

الرؤية* والمشروحة فى قاموس اكسفورد (١٩٧٥ : ٦١٠) "بأنها الحركة الواضحة للشىء بسبب تغير نقطة الملاحظة" .ويمكن للقارىء أن يمارس هذه الظاهرة بوضع اصبعه على بعد بضعة بوصات من وجهه ثم يغلق عينه اليمنى فاليسرى بالتبادل



يشير التوازى المنطقى إلى هذه الفكرة فى إطار سياقات التداخل الشخصى . فإذا كان الملاحظ يرى السلوك من نقطة مرجعية مختلفة عن الشخص الذى يعرض هذا السلوك، فإن السلوك سوف يختلف ، أو كما يظن "هامبورجر" أن هناك طريقتين للنظر إلى الطبيعة تعطى الواحد صورتين (١٩٨٧ : ٣٥) ، وفى هذا الحوار تكون النقط المرجعية هى سياقات التبادل الشخصى التى يتعامل معها الملاحظ والمريض . وهذا يوحى بأن ما كان يعالج اصطلاحياً على أنه "سلوك مجنون" قد يكون سلوكاً «غير عقلى» موضوع فى منظومة متطابقة منطقيا .

ويمكن تصنيف السلوك على أساس «عاقل» أو «مجنون» عند استخدام إجراءات التوازى المنطقى ، لذلك فإن أول خطوة فى تقسيم السلوك هى تحديد السياق الذى ينتمى له هذا السلوك . ما هو منشئه؟ ، والخطوة الثانية اكتشاف السياق من السلوك الملاحظ أو المصنف . فإن كان السياق أصيلاً وبيئة تصنيفه كذلك ، إذن يصلح الحكم بأنه "منطقى» أو «غير منطقى» ، «مناسب» أو «غير مناسب» ، «له معنى » أو «هراء» ، «طبيعى» أو «شاذ » و، ومرتبط بمنظومة المنطق فى هذا السياق . وفى هذه الحالة إذا تم تصنيف السلوك «غير منطقى» أو «شاذ » ... الخ فيبدأ البحث عن الأسباب البيولوجية والنفسية الناشئة من هذا السلوك . وإذا لم يتشابه السياق الأصل مع سياق التصنيف فإنه من المفيد استغلال المنطق الداخلى للسياق الأصل ، لتحديد ما إذا كان السلوك غير منطقى» فعلاً ، أو «توازى منطقى» ناتج عن منظومة منطقية مختلفة . وهذا يوحى بأن فصل السلوك «المتعارض منطقياً» عن السلوك » المتوازى منطقياً» هو مرحلة أولية فى تحديد السبب الذى ينشأ عنه .

وفى عملية تشخيص السلوك على أنه «عارض » أو «طبيعى» فإنه يوجد على الأقل نوعين من

---

* فكرة تحرك الاشياء فى مجال الرؤية مثل وجهة النظر المنقولة بشكل جانبى ، فالنقطة الاقرب للملاحظ تبدو عليها حركة فى عكس الاتجاه . (قاموس علم النفس) "المترجم"

المشخصين : «القريب المساعد» و«المعالج» . وكلاهما يدخل فى عملية تحديد ما إذا كان السلوك محيراً ، وما هو الإجراء أو التناول اللازم له . وقد يبدو من الحكمة دراسة طبيعة المنطق والمبررات فى داخل هذه المجموعة كجزء من عملية تعريف المريض .

القريب المساعد كمشخص للمرض :

لقد وضع هذا الجزء للقريب الملاصق كمشخص فى البداية وذلك لإدراك أن الأسرة تمارس تشخيصها الذاتى ، وتصنف السلوك بأنه «عارض» وبأى صورة هو «عارض» ، قبل أن يدخل المعالج الى العملية التشخيصية . وكما هو موضح من خلال رأى «بولنر ومكدونالد» (١٩٨٥) » أنه بممارسة الحصول على رأى آخر» يكون لدى الأسرة الفرصة لشراء التشخيص والعلاج اللذين تريدهما ، وهذا يعنى أن الاسرة بتأثيرها «تدفع» عملية التشخيص والعلاج (تبدأ وتبطىء وتسرع وتغير وتوقف العلاج) .

إن دورالقريب المساعد هو أصعب دور فى عملية الملاحظة للسلوك وتصنيفه ، والإجراء المتبع حياله . ويشير «إمرسون» و «ميستجر» إلى أهمية أن تأتى المتاعب لكى يتم تعريفها مبدئياً من خلال اولئك الذين على صلة مباشرة بالمريض . ويتضح هذا تحديداً عندما تكون الحالة محل الملاحظة «وقتية» ولها أعراض تتضمن اجتماعياً سلوكاً غير سوى مثل «هذيان الشيخوخة» ، و «النشاط الزائد» ، و «اضطرابات ما قبل الدورة الشهرية عند النساء» ، أو «الفصام» . وهذا يرتبط مع حقيقة أن هذه الحالات قابلة للتعريف على نحو اجتماعى ، وتعتمد على التفسير العادى للسلوك الماضى .

وقد لا يحدث السلوك العارض فى حضور المعالج ،وقد يفلت من أدوات التشخيص التى يستخدمها الباحث ، وفى هذه الحالة يعتمد المعالج أو الباحث على التقارير الذاتية عن السلوك العارض من المريض ، أو أفراد أسرته (شتراوس ١٩٨٨) والعلاقة بين «فكرة تحرك الأشياء فى مجال الرؤية» وبين التوازى المنطقى علاقة لازمة تحديداً فى هذه الدراسة، وذلك عندما نلاحظ أن انتقال الأشياء يكون أكثر دقة على المدة القصيرة .

ويمكن أن يظهر ذلك للقارىء عندما يضع إصبعه على مقدمة الأنف ويغمض عينه اليمنى ثم اليسرى بالتبادل ، ويكون ذلك على أبعاد ٢ ، ٤ ، ١٠ ، ٢٠ بوصة . فربما يظهر «الانحراف» أو «التعارض المنطقى» بأعظم درجة فى المستويات القريبة . وهذا يجعل من الصعب اكتشاف ما إذا كان المريض متكامل حقيقة فى منظومة الاسرة المنطقية أم يعمل من منظومة منطقية موازية ،وذلك قبل استنتاج أى حالة مرضية جسمية ناشئة عنها . وهذا الاحتمال اقترحه «لانج» و «ايلسترسون» أثناء عملهما مع الأسر الفصامية (١٩٦٤) . ويمكن أن ينظر إلى مصادر أخرى للقلق والتبرير فى الأسر التى تم فحصها ، باعتبارها مصادر ذات كفاءة لعوامل البيانات غير الدقيقة عن الأفراد المتقدمين للتشخيص والعلاج . وهذا يوحى بأن عملية الفحص الاكلينكى تحدث من خلال سياق أكبر من عملية تشخيص الأسرة .

الفاحص الاكلنيكي كمشخص:

عندما يعتبر الفاحص الإكلينكي مشخصاً للمرض العقلي ، فإن رسالة التوازى المنطقى هى استخدام أحكام قبلية للواقع الموضوعى وذلك لتقدير درجات الانحراف فى مفاهيم الفرد ، والسلوك التى يمكن أن تؤدى إلى تصنيف غير دقيق . وقد ظلت التناولات المصطلح عليها للعلاقة بين منظومات الأسرة والمرض العقلى ، تنظر إلى كيفية تطوير الانطلاقات من الواقع . وقد استخدم «ليدز» (١٩٦٣ : ٩٥) مصطلح » خطأ استدلالى Paralogic ليشير إلى ممارسة الفصاميين الذين يجدون سياقاتهم فى أسرهم ، يتم تزويد هذه الأسر بتدريب مكثف . ويشير «لانج» (١٩٧٦ : ٢٠٠) إلى الغموض والعمليات المستترة التى تحدث فى الأسرالفصامية .

وأشار سيفينى بولازولى (١٩٧٨) إلى المهمة العلاجية (مواجهة انتشار الأساطير حول الجنون . وقد اشار «ريس» إلى أهمية المنطق الداخلى للواقع ، ولكنه أكد أهمية القيمة الموضوعية للمنظومات المفسرة(١٩٨١) .

يبدو أن كل هؤلاء المؤلفين يرون المرض العقلى باعتباره انطلاقاً من واقع خارجى أو موضوعى ، ويستمرون فى تأكيد كيفية خلق هذه الانطلاقات . ويلمح «ديل» إلى أن عدم دقة البيانات فى أدبيات العلاج فى حدود الميل إلى أحد المتناقضات هى الانطلاقات من الواقع (١٩٨٦) .

ينطلق التوازى المنطقى من الرؤية الإصطلاحية لتبنى المفهوم البنيوى بأن الواقع بناء اجتماعى ، والمعرفة لا تعكس حقيقة وجودية موضوعية ، بل هى تنظيم وترتيب لعالم تنشئة تجربتنا . (فون جلاسرسفيلد ١٩٨٤ : ٢٤) . فالبشر مشغولون باستمرار فى عملية ابتكار المعرفة التى تنظم التجارب فى نمط ملائم ،وهذا النمط ليس مرتبطاً بحقيقة موضوعية ما .ولذلك يحاول التوازى المنطقى الوصول إلى طبيعة العمليات المحددة لبناء الواقع دون الحاجة إلى تقييم نجاحها النسبى أمام حقيقة موضوعية ما .

إن مفاهيم السواء والواقع والانضباط بالمعنى الموضوعى ، قد لا تكون مفيدة فى معرفة أسباب تصرف شخصٍ ما بطريقة معينة ، إذا كان سياق تعريف هذا الشخص هو «توازى منطقى» بالنسبة لسياق تعريف «الفاحص الإلكنيكى» . وإذا كان الفاحص الإكلنيكى يعمل من خلال منظومة تعريفات أخرى ، فسوف يواجهون المتاعب فى رؤية ذلك بنفس الطريقة . إذ كيف يمكن للفاحص فهم الربط المنطقى لـ «لماذا» التى تمثل تسلسل الاستجابة الحسية - عند ما تكون منظومة علاقات المريض منطلقة من منظومة المعالج ، وتتحدد العلاقات من خلال ديناميكيات معينة لسياق التداخل الشخصى للمريض . وقد سجل «بولنر ومكدونالد - ويكلر» حالة ، حيث كان المعالجون حائرون أساساً بسبب إصرار الأسرة على أن ابنتهم ليست مريضة ،وذلك فى مواجهة الدليل المتزايد على مرضها العقلى . فعندما يتم ما أسميه «نقلة توازى منطقى» فى منظومة الأسرة المنطقية ، يصبح الفاحص على وعى بأن اعتقاد الأسرة بسلامة الفتاة كان مهما جداً فى إطارها ، ويمكن تفسير كثير من سلوكهم فى ضوء ذلك .

إن الملاحظة كانت صعبة لفهم الفاحص لديناميكيات سلوك الأسرة ، وهذه الحالة تظهر أهمية الانتباه إلى العمليات الأولية لخلق المعنى دون مفاهيم قبلية أو قيم تضع فى اعتبارها شرعية مضمون العملية . فالتوازى المنطقى يقترح الوصول بالواقع المحدد إلى خلق إجراءات فى السياق .

العمليات : التوازى المنطقى ، المرض العقلى .. وما وراء ذلك :

تختص العمليات المقترحة من التوازى المنطقى بالمسائل الأولية للتصنيف . وأنا أطور مفهوم التوازى المنطقى مع الأخذ فى الاعتبار تصنيف المرض العقلى والتشخيص . وفى هذا الجزء أشير إلى ما يندرج تحت التوازى المنطقى بالنسبة للتشخيص والمرض العقلى والعمليات العقلية . كما أشرح كيفية شمول التوازى المنطقى لاستيعاب عمليات التصنيف كأساس منهجى عام وما ينضوى تحته من إجراءات .

تشخيص المرض العقلى :

يقترح التوازى المنطقى أن معنى السلوك من خلال بيئته الفطرية يجب أن ينشأ كإعلام لتصنيف هذا السلوك إلى «عاقل» أو «مجنون» ، «سوى» أو «مرضى» . ويفرض اهتماماً حريصاً على مصادر بيانات السلوك موضوع الملاحظة ، وبالأخص المواقف التى تأتى منها معلومات أفراد الأسرة عن المريض الذى لم يلاحظه الفاحص أوا لباحث بعناية . وهذا الإجراء يكشف وجود الأمراض الجسمية الناشئة عنه . إن التوازى المنطقى يشير عموماً إلى الميول إلى عمليات بناء المعنى عند الإنسان فى البيئة ،وكيف يمكن أن يختزل الفاحص هذه الميول ، حيث تحدث فجأة نقله التوازى المنطقى . كما يكون من الممكن البدء فى البحث عن الأسباب الناتجة بتأكيد متزايد على صلاحية التصنيف الإكلينيكى .

إن رؤية التوازى المنطقى يندرج تحتها ثلاثة أنواع من السياقات ، والعلاقات الحميمة والعلاقات الاجتماعية والرابطات ، وكل نوع من هذه السياقات يمثل توازى منطقى ، كما أنه عرضة لحدوث فجوات فى فهم حالات المرض .

إننى أتهم رد الفعل الفورى للتوازى المنطقى فى تحريه لإمكانيات الفحص الإكلينيكى، وهو تسطيح حاد . إن التشخيص الإكلينيكى يترك مشكلة لأن العملية العقلية مثبتة فى بيئة المريض التى لا يمكن أن يشاركه فيها الفاحص . كما أن الميول فى الممارسة الإكلينيكية نحو أنماط طبية للمرض تضطر المعالج أن يتعامل مع المرضى كأفراد ، فضلاً عن أنهم أجزاء من كل أو سياقات . لذلك يصعب على الفاحص رؤية الأصول البيئية (السياقية) للمريض العقلى لأنه لم يتعلم أبداً البحث عنها . فالمعنى المثبت فى بيئة المريض الملاصقة له قد لا يكون جاهزاً فى الحال أمام الفاحص . لذلك لا تكون الإجراءات التشخيصية العادية مشجعة عند تحرى المعنى .

إن التوازى المنطقى يمكن أن يستخدم لدراسة تطور المريض فى المستشفى ، ويجب أن يكون الفاحص على دراية بأن نزيل المستشفى يصبح مثبتاً على وضع المستشفى ، وهى بيئة يمكن أن يشاركه فيها

الفاحص . وقد يساء فهم الإجابات عن أسئلة المشاعر والمدركات، إن لم تكن هناك مشاركة كافية للوعى الفطرى ،وخصوصاً إذا كان المحتوى الفكاهى أوالمجازى مفقود . كما أن تقرير المريض عندما يُسأل عن حالة ، تكون الإجابة «أشعر كأنى اصبع موز "Ifeel Like abanana" وقد يبدو هذا غير معقول . ورغم ذلك ، إذا كان ذلك يقصد به المجاز (كونه غير قادر على التفكير أو الحركة ، أو اسقط احترامه لنفسه) أم نكتة ، فقد يفتقد المعالج المعنى بسبب نقص الفهم الأولى . وهذا الاحتمال يبدو مناسباً عندما يشعر المريض بالخوف أو عدم الأمان عند كشف مشاعره، وذلك فى حالة الاستجابة لموقف حين يسأل أمام عدد كبير من أعضاء العيادة أو فى حضور المرضى الآخرين . وربما يكون المجاز أو النكتة هى أسلوب طوره المريض "ليشير" إلى ما يحسّه لاختياره. ويفتح التوازى المنطقى هذا الاحتمال ويقترح أن يكون المعالج على دراية بالسياق الأولى للمعنى ، وكيف يمكن أن يختلف هذا السياق عن سياق المريض .

إن مفهوم التوازى المنطقى يمكن توسيعه ليفكر فى كيفية دخول العلاقات الاجتماعية إلى عملية التشخيص . ويمكن أن يستخدم ليضع فى اعتباره أن سياق المعنى والمنطق يمكن تعريفهما من خلال تقسيم مشترك : «طبقة» ، «عرق» ، «ثقافة» «عمر» ؛ فهى فروق طفيفة وغير مدركة فى منظومات المنطق والتفسير ، وهى معرَّفة من خلال عناصر السياق الاجتماعى ، وقد تحرك التشخيص . فحينما تتضمن الحالة موضوع البحث بعض صور انهيارالتفكير ، أو الانضباط الاجتماعى ، فقد تؤدى بالمصالح إلى اختلافات فى التفاهم المتبادل بأن يفسر السلوك على أنه «عارض» فى حين أنه «توازى منطقي» . وقد يجُرى البحث على السياق الاجتماعى فيؤثر على نتيجةالتشخيص .

نماذج من العملية العقلية والمرض العقلى :

يدَّعم أصحاب وجهة نظر التوازى المنطقى درجة تأثير البيئة فى فهم المرض العقلى ، فيتضح أن الاضطربات المعروفة للعملية العقلية يمكن أن تربط بنقطة ملاحظة الملاحظ مفهومين للمرض العقلى . الأول : يمكن أن ينظر على أنه انهيار فى سياق عملية التفكير، وهذا يقترح البحث عن أسباب هذا الانهيار والثانى : ان المرض العقلى ينظر إليه على أنه من نقطة انطلاق عملية التفكير ، وهذا يقترح البحث عن أسباب الانتقال .

ويتناظر هذا الجزء مع اقتراح «بوزينو» للوصول إلى الفصل بين «العقل والتفكير» (١٩٨٦ : ٨٩). فالعقل فى نمط التوازى المنطقى ليس مطلقاً أو ملكلية عامة ، بل هو بناء سياقى محدد . ويمكن أن يدرس التفكير على أنه عملية للوصول إلى سياق محدد للعقل . لذلك يمكن أن ينظر للمرض العقلى على أنه إما نقلة للعقل أو انهيار فى التفكير. ويبدو أن الأنماط المصطلح عليها فى المرض العقلى مركزة أساساً على فحص انهيار التفكير.

قد يكون التوازى المنطقى هو نقطة الانطلاق التى يتم من خلالها فحص الأنماط المعرفية للمرض العقلى والتى تشرك معها الممارسة الإكلينكية . كما أنها تقترح مراجعة الأنماط المصطلح عليها لدراسة

البيئة (السياق) وتضع معها الانتقالات فى العقل . كما يمكن أن تستخدم أيضاً لأخذ موقف نقدى ، ليس فقط من كيفية تصنيف المرض العقلى ، أو كيف أن القسم يكشف السلوك فى المستقبل ، بل ايضاًالتصنيف نفسه واقترح على نحو معرفى الرجوع لوقت لم تكن تقسيمات المرض العقلى تؤخذ كإشكالية فى حد ذاتها كما يحدث الآن . إن العلاج النفسى النظرى يمكن أن يفحص الافتراضات الأساسية التى تنشأ عن أنماط العملية العقلية والمرض العقلى ،وتقارن كيفية ملاءمة هذه الأنماط للممارسة الحالية ، فمثلاً يمكن للمرء أن يدرس كيفية أن مبدأ الكل أكبر من مجموع أجزائه يدعو إلى نمط من العملية العقلية ؟ ويمكن إجراء الاحتكاك والمراجعة عند تنميط العملية العقلية والمرض العقلى بأسلوب يتكامل مع السياق .

إن الابتكارات الحديثة فى مجال حالات مثل الفصام قد تقترح الحاجة إلى إعادة دراسة التقسيمات التشخيصية المتعارف عليها . ويوحى التوازى المنطقى بأن السلوكيات التى لها أصول مختلفة قد تكون إما حالة انتقال عقلى أوانهيار فى التفكير . لذلك فإن تقسيم المرض المبنى أساساً على السلوك الملاحظ دون اعتبار تام لسياقه قد يؤدى إلى تجميع مرضى غير متشابهين داخل تقسيم عام . وقد تعكس مشكلات التصنيف الدقيق مسألة جدوى التقسيمات . ولا أقدم دليلاً على ذلك ، بل أقترحه كسبيل يمكن استخدامه . إن كياناً كاملاً من"العلاج النفسى النظرى» ، والذى يفحص الأسباب الناشئة عن افتراضات فى أنماط المرضى العقلى ، يمكن فى النهاية أن تطور التشخيص بإنشاء تقسيمات ذات جدوى أكبر . ويمكن - لاعتبارات نقدية - لنظرية المعرفة ، والمفاهيم أن تتطور مسترشدة بابتكارات هذا البحث فى تحديث الإطار النظرى الذى تقوم عليه الممارسة الإكلينكية .

وربما تزودنا فحوص الانتقال العقلى والتوازى المنطقى باتجاه جديد لتنميط العملية العقلية عموماً والمرض العقلى خصوصاً .وهذا الاحتمال ينبع من رؤية التوازى المنطقى للعلاقة بين العقل والسياق العام ، حيث تفرض الأنماط المصطلح عليها فاصلاً إدراكيا للعقل الفرد عن البيئة .والتوازى المنطقى يقدم الوسيلة لإدراك العقل كسياق مثبت (دائم).

استطرادات :

إن أحد فوائد هذا التناول من خلال نظرية المنظومات العامة هو فرصة لاستخدام أدوات إدراكية مطورة فى مستوى واحد لدراسة المستويات الأخرى وتؤكد النظرية أنماط التنظيم ، وتلاحظ ميل هذه الأنماط للملاحظة على مختلف المستويات . إن هذا البحث فى مجمله يختص بعملية تصنيف السلوك مع الأخذ فى الاعتبار المرضى العقلى .ويمكن أن يستخدم التطابق المنطقى لدراسة عمليات التصنيف كإطار عام للمنهجية والتدرج إلى مستويات أخرى .

إن مفهوم التوازى المنطقى يتحرى الأفكار الأولية البديهية للتصنيف ، ويوحى بأن «البديهى» يمكن أن يترجم لكى يعنى «من خلال سياقى الذاتى» . فهو يشير إلى أن التقسيمات الموجودة فى سياق واحد

والتى تطبق كما هى عبر سياقات أخرى ، قد تهدد جدوى هذا التقسيم . فالتصنيف عن طريق تجميع بيانات مستقاة من سياقات متنوعة ، وحالات متنوعة ، هو إجراء منهجى يؤدى إلى سوء التفسير . والأمر الحاسم هو الوصول إلى إقامة معنى داخل السياق قبل تجميع البيانات عبر السياقات .

وللتوسع ندرس تضمينات رؤية التوازى المنطقى للسياسة الاجتماعية . فقد تحدث الفجوات فى فهم وادراك «السواء" على مختلف مستويات السياقات الاجتماعية . ويقترح التوازى المنطقى ذلك لأن منطق السياقات المتنوعة قد يتنوع أيضاً . لذلك لا يكون من الحكمة تطبيق منطق سياق على سياق آخر ، فحلول المشكلة الناتجة عن سياق واحد لا تولد أعراضاً جانبية غير محسوبة .

والأمر الحاسم هو أن نحذر السياسات التى طبقت على درجة واحدة ، أو ثقافة واحدة، أو أمة واحدة، ثم تطبق على أخرى ، لأنها لن تحقق الهدف . فالإجراء لابد أن يتطور من خلال الإدراك الأولى ونقلة التوازى المنطقى كمحرك للحركة فى هذا السياق .

إن السياق هو أداة لاثنين أو أكثر من الأجزاء المتداخلة ، فمنظومات المنطق محددة السياق ولذلك فهى متوازية . والتوازى المنطقى هو وسيلة لتطوير المرونة العقلية للتحرك من سياق الى آخر أثناء تقييم الطبيعة المميزة لكل منهما . والرسالة على كل المستويات ، هى أن التشخيص والتحليل سوف يكونان أكثر تأثيراً عندما تكون الطبيعة الفريدة للخاصية الناتجة عن السياق موضع إعتبار واهتمام .

Parallogic

REFERENCES

AGNEW, N.M. and BROWN, J.L., "Bounded rationality: fallible decisions in unbounded decision space", *Behavioral Science*, 1986, 31, 148-161.

BUSINO, G., "Sociology in Crisis", *Diogenes*, No. 135, Fall 1986, 79-92.

CARROL, L., *Alice's Adventures in Wonderland*, New York, Bantam Books, Inc., 1981 (Bantam Classic edition).

COULSON, J., *et. al.*, eds., *Oxford Illustrated Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

DELL, P.F., "Why do we still call them 'paradoxes'"?, *Family Process*, 1986, 25(2), 223-234.

EMERSON, R.M. and MESSINGER, S.L., "The micro-politics of trouble", *Social Problems*, 1977, 25(2), 121-134.

FISCHER, R., "Deconstructing reality", *Diogenes*, Spring 1985, number 129, 47-62.

— "Emergence of mind from brain: the biological roots of the hermeneutic circle", *Diogenes*, Summer 1987, number 138, 1-25.

FRISCHKNECHT, F., "Dialogue on informatic philosophy of behavioral sciences: positivist bias misses the symbol-system point", *Behavioral Science*, 32, 1987, 234-237.

HAMBURGER, J., "The Art of Reasoning in Biology and Medicine", *Diogenes*, Summer 1987, number 138, 26-40.

HANSON, B.G., "Definitional Deficit: A Model of Senile Dementia in Context", forthcoming, *Family Process*, 28, 1989.

LAING, R.D., "Mystification, confusion, and conflict", in I. Boszormenyi-Nagy and J.L. Framo eds. *Intensive Family Therapy*, American Medical Association, 1965, reprinted in Sluzki, C.E. and D.C. Ransom eds., *Double bind: The Foundation of the Communicational Approach to the Family*, New York Grune & Stratton, 1976, 199-218.

LAING, R.D. and ESTERSON, A., *Sanity, Madness and the Family*, Markham, Penguin Books Canada Ltd., 1980 (first edition 1964).

LASZLO, E., *Introduction to Systems Philosophy*, New York, Gordon and Breach, Science Publishers, 1972.

LIDZ, T., *The Family and Human Adaptation*, New York, International Universities Press, 1963.

MEAD, G.H., MORRIS, C., ed., *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1962 (first edition appeared in 1936).

POLLNER, M., and McDONALD-WIKLER, L., "The Social Construction of Unreality: A Case Study of a Family's Attribution of Competence to a Severely Retarded Child", *Family Process*, 24, 1985, 241-254.

REISS, D., *The Family's Construction of Reality*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1981.

SATIR, V., "A family of angels: an interview with Virginia Satir", in J. Haley and L. Hoffman, *Techniques of Family Therapy*, New York, Basic Books Inc., 1967.

SELVINI-PALLAZOLI, M., *Paradox and Counterparadox*, New York, Jason Aronson, 1978.

STRAUSS, J.S., "Mediating processes in schizophrenia: Towards a new dynamic psychiatry", *British Journal of Psychiatry*, 1989, 155 (suppl. 5), 22-28.

Von FOERSTER, H., "On constructing a reality", In P. Watzlawick, ed., *The Invented Reality*, New York, W.W. Norton and Company, 1984, 41-62.

Von GLASERSFELD, E., "An introduction to radical constructivism", in P. Watzlawick, ed., *The Invented Reality*, New York, W.W. Norton and Company, 1984, 17-40.

WATZLAWICK, P., BEAVIN, J.H., JACKSON D.D., *Pragmatics of Human Communication*, New York, W.W. Norton & Company Inc., 1967.

هل نهاية القرن .. نهاية الأسلوب العالمى ؟

مفهوم المادة فى الفن المعاصر*

تأليف : بيتر بور Peter Por

« نهاية القرن» ردد لورد هنرى . فأجاب مضيفه »
« نهاية العالم» .. أيا وايلد ، صورة دوريان جراى»

عندما نستخدم هذه الجملة المذكورة أعلاه من حوار الكاتب «أوسكار وايلد» كمقدمة، فإننا نقترح إظهار إشارة المضيف الوثيقة الصلة بالموضوع ، لكى نوضح أن «نهاية القرن» لا تشير إلى «نهاية العالم» على نحو محدد ، بل توحى كما تشير العبارة إلى انهيار الفن، نهاية العصر والعصور التى كانت تُفهم فيها التجربة الفنية وتجربة العالم على نحو مميز ، فقد كانت بالطبع نهاية لما نسميه «الأسلوب العالمى» .

لقد ظلت فكرة الأسلوب لزمن طويل تتضمن مغزى عام ، ويمكن أن يرجع أصل الكلمة بلا شك إلى مصطلح "Stilus" ، وهى تحديداً الريشة التى استخدمها الكهنة فى الكتابة ، وربما يكون قد أشير اليها

* نص مطول عن المذكرة التى قدمت لمؤتمر عن المجتمع الفرنسى فى مجال الأدب العام والمقارن ، تولوز، ١٩٨٧.

ترجمة : أحمد عبدالفتاح

كاسطوانة فى الكتابة المصرية القديمة (١) وخلال الامتدادات الزمنية والتبديل فى الكلمة ، أصبح إسم الأداة (أداة تستخدم فى نشاط فكرى عالى المستوى) واقترنت بالاسم مهنة المشتغل بها ، وصارت موضوعاً للتعميم ، والنهاية التى وصلنا اليها تحدد الميزة النوعية للظاهرة . فمن الواضح أنه كان من الضرورى أن تنتشر هذه الظاهرة وتصبح عامة من خلال المحاكاة والتقاليد . ومن خلال تعميم ظاهرة «الأسلوب» ، أصبح غرضها غير محدد ، مأخوذ فى كل أشكال النشاط الإبداعى سواء أكان فنياً أو غير فنى ، وفى النهاية اصطنعت كل الكائنات لنفسها شكلاً مميزاً من خلال تقاليدها .

لذلك تستبق بعض الاستثناءات الهامة الصراع الأكثر أهمية ، والذى كاد أن يتضح فى مجال تطوير «الأساليب التاريخية» .

إن فكرة مثالية – الله – على سبيل المثال ليس له مثيل فى السمو لكونه الفريد الأزلى ، ولا نظير له . أما المسمار وهو شىء مخلوق من صنعة خالصة ، يمكن بالتالى أن يستبعد من العالم المدموغ بنوعية الأسلوب .

ومن الواضح تماماً أن أفلاطون وهيجل ، وهما الفيلسوفان اللذان ربطا الفن فى إطار شامل ومتسامى المفهوم (بمعنى آخر هما اللذان وضعا الفن فى هذا الإطار) . لقد فهم كل منهما فنه المثالى فى مجالات أكثر من أسلوبية فبالنسبة لـ «أفلاطون» فقد كان الفن المصرى ، رغم غموضه النظرى ورغم الادعاءات السارية عن الفن ، فقد استثناه فى كتاب «القوانين» ، خاصة لأن هذا الفن صنعته مواقف لم تلاحظ الأسلوب ، بل تميل إلى إدراك إنجازاته حسب سلسلة من القواعد الفنية ، أنجبت كل منها إبداعات تحققت فى قانون عام محدد .(٢)

أما هيجل فقد ابتعد فى المقابل بالأسلوب ، من خلال إدراك الفكرة الخالصة ، وكأنها ممكنة ولو نظرياً ، لإدراك كلاسيكية مثالية ، وبالتحديد فى الأعمال الفنية ذات المادة الفكرية . «إن أكبر أسلوب هو الايكون لك أسلوب».(٣)

*** الأسلوب التاريخى**

إن كلمات هيجل قابلة للمناقشة ، وخصوصاً بالنسبة للفترة التى كتب فيها ذلك . فقد بدأ الفن نقلته نحو الأسلوب التاريخى بالطبع آنذاك ، ومن الصعب تطبيق هذه الكلمات على الفترة التى كان يُبدع فيها هذا الفن ويفهم ، وعندما كان الفن يعتبر نفسه ظاهرة تاريخية مستقلة .وازداد الميل إلى هذا الإتجاه فى عصر النهضة ، ونجح فى تقديرات زمانية / مكانية فى عصور أخرى(٤) . وبعد ذلك حددت نظريات

---

(١) أنظر George Kubler, The Shape of Time ، نيوهافن ولندن ، ١٩٦٢ ، أنظر أيضاً كلمة "المستعمد" .

(٢) أفلاطون ، كتاب القوانين ٢/٦٥٧ -٧ و ٧/٧٩٩ أ-ب وعن مصطلح الأسلوب والشريعة فى الفن المصرى أنظر Jan Assmann, "Viel Stil am Nil", in Gumbrecht / Pfeiffer (محررين) ، فرانكفورت ١٩٨٦ ، صفحات ٥١٩

- ٥٣٧

3 Hegel, "Vorlesungen über die Aesthetik", in *Werke*, vol. 13, p. 385 ("Keine Manier zu haben war von jeher die einzig grosse Manier...").

4 Vasari is in fact the first to describe an artistic evolution in stylistic categories and to demonstrate a theoretical interest in the problem.

عصر التنوير ، والرومانسية بشكل أساسى المغزى العام للأسلوب(٥) .

لم يعد الأسلوب آنذاك الصفة المميزة التى تملكها الظاهرة ، أو تنتشر من ورائها ، فقد كان الأسلوب هو شكل الإبداع والحقيقة الموضوعية للعمل . وهو تحديداً هذا الشكل الذى يحمل اسم «الأسلوب التاريخى» .

حدث تغير مادى للمفاهيم العامة الجديدة لمكان ودور الفن ، الذى كان مرتبطاً بانهيار الأنساق اللاهوتية فى فترة عصر التنوير . ومصادر الاسلوب التاريخى يمكن أن يقتضى أثرها فى تلك المحاولات التى تمت فى عصر التنوير ، لإخلال الشكل التاريخى للابداع الفنى ، محل طغيان الخلافات حول العقيدة . وكان أكبر البنود إثارة لهذا السعى العام ، هو ذلك الحصاد اليوطوبى (المثالى) «لعالم جمالى» ولأعظم الأعمال الفنية : «إقامة حرية سياسية حقة» ، تؤيدها أصوات مستصرخة كما عهدنا فى جدليات عصر التنوير (٦) قام بها «شيللر»(٧) . ورغم ذلك إذا تذكرنا من ناحية أخرى ، التجارب المشجعة التى تمخضت عن هذا - والتى سارت إلى أقصى انحراف فى المذهب الجمالى إلى حالة انهيار «الرايخ الثالث» مثلاً - ، وهذا أخطر تأكيد له أيضاً . وعندما حان الوقت الذى سيطر فيه الفكر الفلسفى ، كان مصدر هذا المفهوم الجديد للأسلوب التاريخى وشارك أيضاً فى تطويره .

وفى هذا المفهوم الجديد استمر الفن / بالوظائف التى حتى الآن مدخرة تقليدياً الميتافيزيقية ، وأشكال الفكر الصوفى مثل الدين ، وأصبحت للدولة الحاكمة نفسها . وفى جدليات هذه اللحظة الهامة ، يدرك الفن بأن وجوده عموماً مثل أى إفراز للمجتمع البشرى يحدده التاريخ .

هذا الشكل ، وهذا الإبداع ذو الوجود الغامض ، والمطلق لأنه منظومة كاملة للتسامى (ظاهرى عقائدى - اسطورة خاصة) ، هو نسبى لأنه يتغير بالضرورة مع الزمن ، حيث أن له معنى فقط بالنسبة لشكل زمانى آخر من الوجود ، وبالنسبة لأسلوب ما يكون مساوياً له نظرياً : «هذا هوالاسلوب التاريخى» .

يمكن القول عموماً أن بين التنوير والتفجير الذى أنهى أصلاً فترة «نهاية القرن» ، تم إدراك الإبداع الفنى فى سلسلة من الأساليب التاريخية ، إنياً على نحو جزئى وتالياً على نحو آخر ، وأن النقد الفنى فسر وأسس مادته من نفس التقسيمات . وأدى المفهوم الفنى إلى مفهوم كلى ، أو إلى مفهوم خاضع ليس فيه اعتراض مبدئى على استطراد الأساليب التاريخية إلى مجال وإلى كل ظاهرة فى الزمان والمكان

---

(٥) الصفحات التالية لهذا المقال بنيت على مفاهيم وتحليلات جيرجن هامبرماس ، خاصة فى كتابة Der philosophis-che Diskurs der Moderne ، فرانكفورت ١٩٨٥ .

(٦) ماكس هوركسهيمر وثيودور و . أدورنو «الديالكتيك » ، Dialektik der Aufklarung فرانكفورت ١٩٧١

(٧) شيللر ، عن النظرية الجمالية Uber die aesthetische Erziehung desmenchen ، فى Werke المجلد ٤ ، صفحة ١٩٤ .

البشرى . فالوصف التكاملى لعالم يعتمد فقط على تقسيمات الأسلوب التاريخى ، هو وصف لمكانة ووجه الفرد ، أو الملامح القومية ، أو لشىء فى الاستخدام اليومى . ولم يتردد «شبنجلر» فى ترديد نفس القيمة الأسلوبية التى تميز الثقافات المختلفة لوجود «الرياضيات» ، وعدم وجود «الرياضيات»(٨) . كما لعبت الرياضيات فى رؤية «كاندتسكى» دوراً عكسياً» ، إذ قال «ماذا يتبقى بعد التجريد النهائى لكل فن سوى الرقم(٩) .

ومن الضرورى أن ندرك أن فى هذا الدور القوى للأسلوب التاريخى ، محاولة للتعبير بالفن ومن خلال الفن ، عن سلسلة من صراعات تشقله . فالأسلوب التاريخى هو شكل محدد من الإبداع والوجود التى يزعم الفن أنها هى المنظومات المتسامية القديمة - إلهية وطبيعية ومطلقة - ليصنع منها تقسيماته الذاتية .

وقد تم تكريس هذه المنظومات فى سلسلة من الأساليب التاريخية ، لخلق وإنشاء تناغم، وانطباع ، وتركيب للعالم الداخلى والخارجى ، وللزمن المطلق والنسبى ، وللزمنى والطبيعة ، للحق والجمال ، للفكر والفن ، ويركزهم فى ازدواج واحد من متعارضين ، تركيب للفكرة والمادة . إن فكرة الظهور ليست إلا حقيقة . إن فقدان الثقة فى أى قيمة أيا كانت فكرة تنتجها الطبيعة أو المادة ، تقدم الشك الأساسى فى المادة وفى احتمال هذا التركيب المحدد ، وتحطم شفاهية سلسلة الأسانيد أو البدائل ، والتخيلات أو البناءات الإنعكاسية . فقد تم فصل الفن والنقد عن الحركة العادية والجوهرية للاسلوب التاريخى النموذجى بعد الحرب العالمية الأولى ، واستبعدت مبادئهم الاساسية واهدافهم لكى تكون مفهومة وأن تعتبر فى حد ذاتها نفياً (رفضاً) للأسلوب التاريخى .

*** فن نهاية القرن**

عند نقطة التحول بين القرن الماضى وهذا القرن ، كانت مهمة وطبيعة الأسلوب التاريخى واضحة جداً . وكانت فترة الأسلوب لذاته . وسيطرت المحاولة والرغبة الملحة لتكامل الحقائق والقيم فوق الفنية وشكل الوجود الجمالى ، على الفن والحياة ، إلى الحد الذى جعل هذا السعى ناجحاً . (والخطاب الشهير الذى يقرر فيه «فرويد» أن أخلص أصدقائه «شنيتزلر» تحدث كثيراً عن الإجراءات الجمالية مما أثار شكوكاً أكبر من الاعجاب بالمقارنة إلى تأثير هذا الكلام) . وطبقاً لذلك .. وفى مجال فنى كهذا ، كانت تلك فترة النظريات التى كانت تسعى لإضافة قيمة مستقلة للأسلوب التاريخى . وقد تم استلهام هذه النظريات بقوة أكثر مما ظن مبدعوها المثقفين ، وكذلك نظرية «فن نهاية القرن» بل وأكثر من ذلك يمكن قراءة هؤلاء المنظرين باعتبارهم الواصفين والحكام على الفن نفسه ، وهو تناغم للكل مثلما كان للجزء .

---

(٨) أوزوالد شبلنجر Der untergang des Abendlandes ، ميونيخ ١٩٧٣ (١٩٢٣) صفحة ٨٢ .

(٩) كاندنسكى Uber das Geistige in der kunst ، بيرن ، ١٩٥٢ (١٩١٢) ، صفحة ١٣٠ .

على أن الأسلوب «العام» كان شكلاً عاطفياً مُتضخماً ، وتشير الملامح المحددة لإبداعه ووجوده ، إلى موتيفات فنية غير عادية أو إلى نمط لقصد فلسفي .

ولقد أخذ «في نهاية القرن» في كل معالجاته ، حين سمى هذا ضعفاً وذاك حيوياً ، على عاتقه التحدى الذى ألقاه عليه المجتمع الصناعى ، التعدد الجديد للأشياء ، والإيقاع الجديد للحياة وأصل الطبيعة الثانية (ماركس) . واحتوت الحركة الدافعة بين ضفتيها هذا العنوان : «الفنون والحرف» ، والتى كان هدفها المقرر والموضوعى غالباً هو أن تخلق الشيء الفنى وتحاول بقوة الأشياء أن تتحدث بقوة الموضوعات) ، أن تتحكم ، باصطناع فى التغير الدرامى الذى حدث للطبيعة والمجتمع .

وهذه المحاولة الغامضة ليست فقط لفهم ، بل أيضاً لاستيعاب الواقع الجديد ، وتدفع الفن إلى أقصى درجات الإدراك الجمالى للعالم ، ولكن بالطبع بسبب نقص القدرة على السيطرة بعمق على كل مادة ، ونقص القدرة على إعادة خلق بنيتها ، فإنها حملت العالم بفكرة الطبيعة الجمالية .

فلا شيء يتوقع ، لا مادة ، ولا وجود ، ولا مدينة ، حتى تلك المدينة التى رآها «فيرهرن»(١٠) فلا زهرة طبيعية مزروعة تساويها فى الانطباع زهرة صناعية ، وكما تمنى «هيسمانز» - إن قدر البطل وإيقاع الجملة فى القصة ،والقلم والكتابة التى ترتبط به ، وقدر المؤلف ، وقدر القارىء فى عالم واحد ، أثاثاتهم وقطاراتهم ومتاحفهم ومصانعهم ، كل شيء يحمل نفس السمة «سمة الأسلوب التاريخى» أو على الأقل حنين إليه .

وبعد ذلك بسنوات استخدم «والتر بنيامين» مصطلح «إحساس» ليميز انطباعاته كعابر بين مادة النصب التذكارى للجمهورية الثالثة فى باريس(١١) وظهر نفس التأثير عند استخدام مصطلح «سبايزر» «تأثير»(١٢) ، حيث يقدم الشيء فى حالة انطباعية ، وفى شكل ووجود متسامى ويتناسب مع غرضه المبدئى ، ويقدم هكذا لكى يُدرك فى غايته كتركيب بين فكرة ، ومهمة ميتافيزيقية والتى كان يمكن أن تكون فنية منذ «شيلر» ، وبين الحضور المتزايد الخشونة والغرض الوظيفى للمادة .

وقد بدت هذه التركيبة الخاصة متعارضة ، طبقاً لقول «لوس» أو «بروش» فى عيون الجيل الجديد هذا الأسلوب الشامل قد خلق بالإدراك والتمثيل الفورى للتركيب الأساسى ، ذلك التزييف المتقن . إن أسلوب «نهاية العالم» قابل للتزاوج ، ، مكانى ، متزامن ، مترابط ، وبرغم ثورته الداخلية فهو خامل كحالة وصورة متكاملة . ولكى يتمكن الفن من السيطرة على التنوع الشديد لحقائق وخصائص التمثيل .

---

(١٠) تلميحات عن قيمة الشعر بقلم فير هارن Les Villes tentaculaires ، ١٩٨٥ .

(١١) والتر بنجامين ، باريس die Hauptstadt des xx. Jahrhunderts وأيضاً "Uber eingie Motive bei Baudelaire" فى كتاب و . بنيامين فرانكفورت ، ١٩٨٠ ، الصفحات من ١٧٠ - ٢٣٠ .

(١٢) Leo Spitzer, Classical and christian "Ideas" of World Harmony :Prolegomena "to an Interpretation of the Word "Stimmung" (المحرر) أناجا بريل هاتشر ، بلتيمور ، ١٩٨٦ .

فقد وضوعهم الفن فى مجموعة مترابطة ، حيث لا يوجد الزمن ، وهو العنصر غير المتقلب مع التغيير والغير معروف ومرفوض . «الآرابيسك» ، ومجموعة الزخارف التى تربط مثل هذه الحقائق والأشياء إلى بعضها البعض . ويختفى الفرق المذهل بين الكائنات الحية والجمادات والزخارف ، فكل واحد منها يكون تجسيداً ومجازاً لنفس الأسلوب ، لنفس تأثير هذا الإبداع المتناغم فى المكان (الوجود المكانى) ، يشبه صفحة السماء فيبدو كبساط أو جسد نحيل لإمرأة نحيلة. كما أن واجهات «جودى» الواضحة العفوية ، والتى تبين بشكلها الإخطبوطى (المثمن) بنية الفراغ الداخلى للمنزل والفراغ الخارجى للمدينة ، أو آثار النصب التذكارى «بهرينز» حيث واجهة المبنى غير الموجود الكائن عندما كان يسمى «تل الفنانين» ، والذى يجب أن يكون الفراغ النموذجى للأجيال القادمة : كل هذه البناءات فى ربطها بين العمارة والزخرفة تشير إلى قيم ذات اساس نظرى ما . فقد كان من الضرورى لطريقة «فن نهاية العالم» الشاملة ، أن تكون مرحلة حياة ، متسعة اتساع العالم كله ، فراغ ضخم مغلق ، حتى يمكن أن ندركه ، وأن يتم استيعابه فى كائنات متناغمة ومتطابقة تتسامى فى الفن وبالفن ، وحدة نهائية للفكرة الفنية والمادة الطبيعية(١٣) .

*** الفكرة والمادة : إنعكاس نظرى**

لقد كان هذا تقريباً الإطار الفلسفى لفن «نهاية القرن» . ويبدو أن الصراع المبدئى الذى يطرحه باستمرار هذا الإبداع الشكلى – العلاقة بين الفكرة والمادة ، ومثالياته النهائية ، والاسلوب كأساس للتركيب – يعمق المشكلة والحل التجريدى لنظرية الأسلوب التاريخى . ذلك أن الإنعكاس النظرى ، وبناء تطور الفن فى الاسلوب التاريخى ، هو جزء من تاريخ افكار «نهاية القرن» فقد تم استلهام هذا البناء مباشرة من الفن الحديث الذى وصفه وقيمه ، و «فن نهاية القرن » هو النموذج السرى ولكن الموحى بالتناقض للنظرية ، إن العلاقة بين انعكاس الثقة النظرية ، وظاهرية فلسفة الشكل العاطفى المتضخم ، هى بالتأكيد علاقة فريدة ، وقد تكون قليلة الشأن (لقد مر عليها المفكرون العظام دون تعليق) ، ولكنها ذات مغزى هنا .

إن مختلف النظريات ، رغم تعارضها ، والأساليب التاريخية ، قد اشتركت جميعها فى ذلك . لقد

---

(١٣) فى كتابى Das Bild in der Lyrik des Jugendstils ، الصادر فى فرانكفورت عام ١٩٨٣ ، حاولت أن أشرح وأفسر هذه الصورة الفنية بالتفصيل ، وفى نفس الوقت صورة وجود "نهاية القرن" انظر على وجه الخصوص الصفحات ٩٦ – ١١٩ .

* ساد الفن الفلامنكى فى فترة من الفترات فى أوروبا وكان له أهمية كبرى ، حيث تجمع مجموعة من الفنانين من هولندا وبلجيكا ولوكسمبورج وكونوا مجموعة حيث كانت مقاطعة فلاندر هى المنطقة الكبرى التى تضمهم ولذلك أخذوا اسمها . واستمرت من ق ١٢ إلى ق ٢٠

تم إدراك (فهم)هذه العلاقة كرد فعل للصراع الأساسى للحالة الجديدة والوظيفة الجديدة للفن بعد عصر التنوير . وتعاقبت ثلاثة مراحل أساسية :

اشكال رؤية العالم طبقاً لوجهة نظر «فولفلين» ، و «الرغبة» عند «ريجل» ، و« مائدة علاقات الفنون» عند «فالزيل» .

لقد وضع «فولفلين» سبب الوجود ومبرره وسبب تطور الفنون ، والذى أصبح متسام ذاتياً كما يتسامى العالم كله ، فى تقسيمات الرؤية الفنّية . إن المنظومات المختلفة لهذه التقسيمات قد أعادت بناءات مختلف العصور فى تكاملها المفاهيمى إلى أقصى قيمها التجريديةالروحية . وأقام «فولفلين» وحدة قوية بين «الفكرة» و «الفن» ، ورغم حساسيته كمؤرخ وناقد ، فقد اقترح فرضية التبادل «فوق التاريخى» بين منظومتين – الفن القوطى والباروك – مستمرتين فى التطور العام للفن والعالم .

ورغم أن ضخامة التعليق على مفهوم «الرغبة الفنية « قد ظل مصطلحاً لغزاً ، فذلك بالتحديد بسبب إدراك «ريجل» للطبيعة الملغزة لهذه الوحدة ، فلا منهج أو منظومة للتقسيمات المرتبة يمكنها أن نفتح الطريق لرؤية تاريخية للعالم . فالوحدة النهائية بين الفن وعصره موجودة ، ولكنها تظل ، بأدق معانى المصطلح «غير مدركة» ، ونظرية «ريجل» تهدىء توتر هذا الارتباط المتأصل . إذ يميز «ريجل» «المبدأ المثالى» ، و «الذاتى» ، و «فوق الفردى» ، وأحياناً «فوق القومى» ، وهى المبادىء التى تقرر الوجود التاريخى للفن، وهو – ريجل – بهذا المنظور الذى يفسر به الأعمال والأشياء فى عصرها ، دون تفادى مبدأ الاختزال الذى يقدم هذه الأشياء فى تعاقب شكلى ، لم يقم فارقاً مادياً بين تصوير «البورتريه الفلمسكى» * وفن «التصوير الهيرالدى» (تصوير الشخصيات) ، وعلى أية حال فإن اختياراته للمهن والفنون الزخرفية تبين أن الاسئلة التاريخية لهذه النظرية المجردة ليست مستقلة عن فن هذه الفترة .

ورغم ذلك فإن هذه العلاقة تصبح واضحة جداً فى الحل الذى اقترحه «فوليزيل» . فهى تحمل الدليل على الترابط الأساسى بين الفنون ، وهذه النظرية داخل عصر معين . فالنظرية ، أو بالأحرى » مائدة العلاقات فى الفنون» أثرت فى المجال الجمالى على الفرضية التى حاول «ديلتاى» أن يحل بها الصراعات الناشئة عن البناء الروحى للعالم ، وبالتحديد الحقائق الروحية (غير المادية) : اللغوية ، والدينية ، والفنية .. الخ ، وهذه الحقائق تنتظم طبقاً لتحول ملحوظ للفترة التاريخية .. ، فكل هذه الكليات التى تبنى العصر والمبنية فى العصر ، توجد مع التباسها بالقيمة المطلقة والنسبية التاريخية ، والكل (التكامل) هو الفترة نفسها . ومن خلال ما يسميه العلاقة بين «ديلتاى» و «فولفلين» ، يستطيع «فولزيل» أن يفترض الوظيفة الأساسية للأسلوب التاريخى . إن التركيب فائق ، ولكنه أيضاً سىء الفكرة ، ومرتبط كالعادة بعصره كما تثبت مراجعه الفلسفية . إنها عالمية الفن هى التى تبدو على نحو تناقضى «نهاية للقرن» ، لأن العلاقة بين الفنون قامت – على نحو طفيف – على مسرح عصر النهضة والعصر الإليزابيثى الذى نشير إليه كازدهار للفن الحديث : فن نهاية القرن «الاسلوب العالمى» ، حيث الأشياء والكائنات ، وحتى

أكثرالفنون قابلية للتزواج ، يتجردون من خصوصيتهم ومادتهم ليتكاملوا فى تسامى علوى للأسلوب الذى يجسد التطابق التاريخى الجمالى : وحدة الفكرة مع المادة(١٤) .

*** فكرة أم صنعة : الإنفصال .**

لقد أوضح هذا البناء وهذا التركيب الفنى ، اشكاله وتقسيماته كبزوغ للفكر الأوروبى وسقوط للفن وخصوصاً عندما قدم بمثالية خاصة حلولاً لم تستمر طويلاً . فكان سقوطه عالمياً مثلما كانت طموحاته . كما أنه مع العلاقات النهائية ذات التحريمات والرفض للافتراضات وموضوعيات المنظومة الإدراكية ، تحول الفن والانعكاس النظرى (النقد) بعيداً عن بقاء أسلوب ، وكما حدث فى نشأة الأسلوب التاريخى فإن هذه المنظومات المعكوسة ، وإدراك استحالة أى وحدة بين الفكرة والمادة ، وحتى ما هو أكثر تطرفاً عن ذلك ، قبول العقم الأساسى لهذه المثالية ، هو أيضاً جزء من توهج الفكر الأوروبى ، ولنلاحظ بنوع من الاستشفاف أهم الأعمال والآراء .

*** محركات غير مقصودة : ديدرو**

لنتذكر أولاً مقطعاً فى نص يرجع تاريخه إلى ١٧٦٧ ، وهو حوار وصل خلاله «ديدرو» إلى الخلاصة النهائية .

-: آبى .. لو كان معى هنا قطعتا نرد ورميت بهما ، وسقطا على نفس الرقم .. ألا يدهشك ذلك؟

-: يدهشنى جداً ..

-: وإذا كان النرد مازال محمولا .. أيظل ذلك يدهشك ؟

-: كلا .

-: إن العالم لا شيء سوى كتلة من الذرات محمولة فى عدد لا نهائى من الأساليب . فهناك قانون الضرورة الذى يقضى بلا تمييز ولا مجهود ، ولا ذكاء ، ولا مقاومة فى كل أعمال الطبيعة . فهل إذا اخترع أحدهم آلة تنتج رسوماً مثل رسوم رافاييل ، فهل تصبح هذه الرسوم جميلة ؟

-: كلا ..

-: والآلة ؟ عندما تصبح شائعة ، هل تصبح أقل جمالاً من الرسوم ؟

-: ولكن طبقاً لمفاهيمك .. أليس رافاييل هو نفسه إله الرسم ؟

-: صحيح . ولكن رافاييل الآلة لم تكن عامة ، وأعمال هذه الآلة لم تكن شائعة مثل أوراق شجر

---

(١٤) لاحظ أن النص الأساسى فى هذه المناقشة ، والتى لا تعرف فى العصر الحالى إلا على نطاق ضيق، سوف تظهر فى مختارات أدبية مختارة ، بيتر بور وساندور رادنوتى (محرران) فى كتاب Stilepoche : Theorie und Diskussion Ein interdisziplinare . Anthologie von Winckelmann bis heute, فرانكفورت ، بيتر لانج فيرلاج ، ١٩٨٩

البلوط . ولكن من خلال هذا الميل الطبيعي الذى لا يقهر ، نفترض أن الآلة لها إرادة ، وذكاء ، وتمييز وحرية . وافترض أن رافاييل أبدى ، ثابت ، قبل ظهور هذه اللوحات بالضرورة فاحسب عدد الآلات المقلدة فى كل مكان . واجعل الرسوم تولد فى الطبيعة مثل الاشجار والنباتات والفواكة التى تمثل رسوم نماذجها . ثم قول لى ما رأيك؟(١٥)

لم يلق أحد اهتماماً بهذا المقطع فى ذلك الوقت ، والمضحك أنه ظل غير معروف(١٦) . ولذلك فإن هذا الحوار أو التحذير ، من وجهة نظر الفن ، هام جداً فى لحظة نشأة الأسلوب التاريخى . فقد فهم «ديدرو» استحالة الافتراضات الناتجة عنه ، والتنافر المادى للفكرة والمادة التى اتخذها الأسلوب التاريخى كمهمة للدخول إلى وحدة التأثير . إن التحذير دقيق ، وقدرى، لأنه يضع تعريفاً للانفصال فى إبداع الشكل الذى حدث بعد ذلك بخمسمائة عام ، ووصف نوعين من الأعمال التى استمر الفن يبدعها عندما أصبحت نهاية الفن ونهاية الأسلوب التاريخى واضحين .

* بانوفسكى : الفكرة . لوكاتش : الوعى المميز

فى مجال الانعكاس النظرى ، فإن المعرفة العلمية الخالصة صرحت بنقطة تحول ، ففى عام ١٩٢٤ ظهر كتاب بعنوان «الفكرة» تأليف "بانوفسكى" ، وهو شاب تعرض بالنقد لأفكار «فولفلين» و «ريجل» ، إذ تعرض فى كتابه لمختلف المراحل فى رحلة الفكرة والصورة بين «أفلاطون » والكلاسيكية ، وقد جدد علاقة الفكرة بالمادة على أنها غير محلولة من خلال هذا التعريف ، وبالتأكيد استبعد من خلال قصد منظم موضوع نظرية الأسلوب التاريخى (١٧)

ولمجرد التوضيح ، وبطريقة غير متوقعة للغاية فإن الكوكبة التى يحدث فيها هذا التغيير فى الانعكاس الفنى جعلنا نكشف المصطلحات الأكثر وضوحاً للعمل الذى ظهر قبل ذلك بعام واحد ، والذى سبب إثارة حقيقية بين الدوائر العلمية فى ذلك الوقت ، ومرة أخرى فيما بعد فى عام ١٩٦٨ وقد يكرس "لوكاتش" فى كتابه «التاريخ ووعى الطبقة» عدة صفحات لتحليل أخطاء شيللر من خلال مبدأ جمالى ، كما أسس مفهوم «الوعى المميز» ، ففى المجتمع الرأسمالى الحديث ، حين تفقد الطبيعة كل قيمتها كأساس لأنها لم تعد هى التى تحدد بنية الطبقات ، فإن وعى البروليتاريا (الطبقة النقية بفضل وجودها النقى والبسيط عند ماركس) يمكن أن تتميز بوعيها النفسى الحقيقى . لذلك يجب أن يخضع لها الوعى

---

(١٥) Diderot, "Salon de 1767", in Oeuvres Completes باريس ١٨٧٦ ، المجلد الحادى عشر ، صفحة ١٠٣

(١٦) استثناء واحد كان ذلك المقال الهام الذى نشر حديثاً : بقلم أورسولا لنك - هير ، "Maniera Uberlegungen zur konkurrenz,von Manier and Stil" فى كتاب جو ميريتش/بفيفر،انظر فى نفس الموضوع صفحات ٩٣-١١٤.

(١٧) Erwin Panofsky Idea ، هامبورج ، ١٩٢٤ .

الحقيقى الذى يتطابق مع الواقع الاجتماعى . وهذا الوعى المميز سوف يمكننا من فهم جملة العملية الاجتماعية(١٨) .

وقد ميز هذا المصطلح الذى وظفه «لوكاتش» أقصى وجهة نظر للتطور الفكرى والتاريخى نفسه فى أوروبا بعد ١٩١٤ ، وخصوصاً بعد ١٩١٧ . وهو تطور إدراك بانوفسكى وفهمه على أنه تطور لمجال الانعكاس الجمالى («النقد») . ويبدا أن تطور الفن تميز أيضاً بنفس النمو والتقسيمات ، والتنظير الفنى وما بعد الفنى قد حدد بدقة المبدأ الجديد للإبداع الفنى من وراء الأسلوب العام ، ومن وراء الأسلوب التاريخى عموماً .

* ما وراء الأسلوب التاريخى

كانت مهمة الأسلوب التاريخى هى بناء سلسلة من الوحدات ذات تركيبات معينة بين الفكرة والمادة ،والفن والطبيعة .وعلى العكس حرك مفهوم «لوكاتش» كل القيم من الطبيعة (من البيئة وأيضاً من التاريخ) ، ويصيغ الفاصل فى القيم والأفعال ، طبقاً لقوة ومبدأ بناء الفكرة تحديداً . ويفعل هذا بالتزامن مع العمل الذى أظهر فيه «بانوفسكي» الجوهر الصراعى لما كان يجب أن يصبح «تناغم الأسلوب» . وكانت نقطة التحول الرئيسية فى الفن والأعمال المحورية التى تم إبداعها خلال خمس سنوات مجيدة :

«البحث عن الزمن الضائع» تأليف «مارسيل بروست» ، «الارض الخراب» تأليف «ت . س. إليوت» ، « عوليس « تأليف «جيمس جويس» ، «جبل السحر» تأليف «توماس مان « (وهى مذكرات رجل من ميونخ أحاطت به الأرواح الشريرة لتسلب وعيه وروحه) ، و «سحر» تأليف «فاليرى» ، و«المزيفون» لأندريه جيد» ، ونظرية المسرح» تأليف «بريخت» ، وهى أول تقرير حاد مضاد للانطباعية التجريدية ، ولمختلف أنواع ملائكة «كللى» (وهو منظور روحى أصبح ملائكياً ، منظور لعالم المكان الذى يتحول إلى الملاك (١٩) لقد أدرك الوعى "المميز" كل هذه الأعمال باعتبارها مبدأ فريداً لإبداع وبناء الشكل ، وهى تعكس بشكل مرئى وعيها التصويرى الذى هو ملمحها الوحيد المشترك .

وهذا الملمح رغم ذلك أساسى وأصيل : إن رفض الأسلوب الذى هو حسب رأى «فاليري» الشيطان ، يعتبر رفض لكل الجماليات ويميل إلى إنجاب ، أو محاكاة ، أو تحويل المبادىء التاريخية الطبيعية فى إبداع الشكل ، وتأكيد الوعى والفكر والصور ، بالتحديد من خلال الوظائف التى يحققها الأسلوب .

---

(١٨) جورج لوكاتشى Geschichte und Klassenbewusstsein ، برلين ١٩٢٣ ، وقد قدم لوكاسى فكرته فى مقال بعنوان Klassenbewusstsein" ، الذى نشر لأول مرة فى عام ١٩٢٠ وراجع الكتاب .

(١٩) انظر Will Grohmann, Klee ، زيورخ ، ١٩٥٢ ، صفحة ٣١٢ ، لقد أوضح فى كتاب نشر بالألمانية أن هذا التعريف صحيح تماماً "للملائكة" السابق وصفها ، خاصة على ضوء تأمله المستمر فى مشكلة المنظور . وفى هذا المجال دعنا نسترجع ثانية المعنى الخاص لهذه "الملائكة" لدى والترينجامين طوال حياته .

ويزعم «الوعى المميز» هذه الوظيفة نزولاً إلى أقصى درجات العمومية : فى رؤية ونبوءة كاندنسكى «نقطة التحول الروحية» فى الفن ، و «مفهوم الفن طبقاً لقوانين الضرورة الداخلية» كلها تعلن عن «العصر الروحى العظيم» .(٢٠)

***رافاييل الرسام ورافاييل الآلة :**

لقد ظهر شكلين متنامين من الفن من وراء الأسلوب التايخى كلاهما يفهم بقصد نظرى ، لدرجة أنهما متشابهان مع النموذجين اللذين عرفهما «ديدرو» عن أصل الظاهرة ، الانقسام المتنام بين رافاييل الرسام ورافاييل الآلة .

إن الفن البلاغى باعتباره فن الأفكار العقلية بالدرجة الأولى (بكل أعماله المتعددة والمشهورة) ، يمكن أن يفهم من تصريح «شوينبرج» «إن مفهوم الفكر يمكن تطبيقه مرادف للموضوع واللحن والمقطع ، واعتبر تكامل المقطع كالفكر :الفكر الذى يرغب المؤلف فى عرضه(٢١)

وقد ظلت العمارة هى الفن الممثل للأسلوب التاريخى ، سواء فى أوج عظمتها أو اضمحلالها(٢٢) فهى فن تشكيلى على المستوى ، لكنها لا تعتمد على الطبيعة سواء فى تصميمها النظرى أو تجسيدها المادى . ومن ناحية أخرى فإن الموسيقى هى الفن الزمانى الذى يسمو بالاسلوب إلى المستوى الروحى ، كما أدركه الأخوين المفكرين «كاندنسكى» و «شوينبر» : فن مطلق لاقترابه من الرياضيات ، واستقلاله عن مبادىء وقوانين الطبيعة . ويدرك فى الحال المفهوم الفردى ،وابداع سلسلة من العلاقات الجديدة ، بين قيم الصوت المطلق فى العمل الموسيقى . ويتضح من معنى التحكم المطلق للفكر على المادة أن العمل الموسيقى تمثيلى - تمثيل للرسم الذى يحاول أن يقيم نفسه فى العلاقة المرئية بين القيم المطلقة الصريحة والقيم المرتبطة بالنقطة ، والخط ، واللون ، والاشكال الأولية(٢٣) وتمثيل لأدب الرواية التى يتم ابداعها بصفة مميزة قائمة على الوحدة النهائية للخير والشر ، والصحة والمرض ، والجسم والروح لذلك فإن ابداع «جبل السحر» لم يكن غريباً عن الموسيقى أو أى قطعة موسيقية(٢٤) .

---

(٢٠) كاندنسكى : Uber das Geistige صفحة ٣٦ .

(٢١) أرنولد شوينبرج ، فرانكفورت ١٩٧٦ .

(٢٢) أنظر ex negativos ، هرمان بروخ والذى كتب مقدمة عن إدانة فترة الفن الجديد ، مع إدانة متخاذلة عن العمارة فى ذلك الوقت . وبالمثل فى روايته Die Schlafwandler فرانكفورت ، ١٩٧٨ ، والذى وصل إلى مدى أبعد ، حيث رفض إلى جانب العمارة المزيفة ، الوجود المزيف الذى يمارس فى الأسلوب وكأسلوب (أنظر الصفحات من ٤١٨ - ٤٧٥) .

(٢٣) من المعروف أن كاندنسكى وكللى طورا نظرية على الصيغ الأولية .وتفصيلات نظرياتهم مختلف تماماً ، ولكن الفروض الأساسية متماثلة وهى وجود الصيغ والقيم الأولية .

(٢٤) أشار توماس مان بنفسه إلى الإلهام الموسيقى لروايته : Einfuhrung in den zauberberg, In Gesa m-melte werke ، شتوتجارت ، ١٩٧٤ ، المجلد الحادى عشر ، الصفحات من ٦٠٢ - ٦١٧ .

إن فن البلاغة ، مثل فن الصناعة ، وفن المادة ، يمكن أن يفهم فى ضوء آراء «آندى وارهول» أنه من الدرجة الثابتة . فمقولته «أحب أن آكون آلة» ، باتفاق تام مع مقولة «ديرود» رافاييل الآلة» ، وكل ما يتكشف عنه يوضح أنه فن لا شعورى ، يدرك كخطوة محددة أو عشوائية عند ظهور النرد ، وهى القاعدة الفنية لتوظيف الإجراء الجمالى(٢٥) ليحل الفن الممتزج محل الفن الأسلوبى . ذلك أن الفن الممثل لنمط هو شىء فى منتصف الطريق بين الفنية وما فوق الفنية بسبب الطبيعة الغامضة لإبداعه ، وبلاغة الشىء فى اختزاليته ، فمادة مثل «سن الزجاجة» لـ دو تشامب هى ترتيب لتتابع الاشكال والألوان كما أنها عند «ماكس بيل» (٢٦) تتابع أنغام وألحان مبتكرة من تكرار موسيقى ، أو هى تتابع لشخصيات وكلمات مبتكرة فى قصيدة ، أو بأدق الأدوات هى علاقة - علاقة وهمية - لوظيفتها الحقيقية وفنها ليس أكثر .

وبعد مائة سنة من محاورة «ديدرو» ، فُزع «بودلير» وثار ، فقد كان له إدراك حذر مماثل للتهديد المميت فى محاضراته :

إنهيار الفن ، لأنه رأى موت «الخيال» عند اختراع آلة التصوير . فلم يكن حكمه على الفن الحديث صحيحاً بالتأكيد ، ولكن الجنوح الذى اعتقد أنه رآه يقوم فى فن التصوير الفوتوغرافى ، ثبت أنه صحيح - فقد كان عصر «بودلير» والعصور التى تلته مباشرة (الجمهورية الثالثة والفن الحديث) هى آخر عصور أدركت موضوعات علوم التصميم ،وكان مجالها وتأثيرها منتشرين ، لدرجة أنه من الممكن أن يدركه «والترينيامين» .

إن المفهوم الحديث للموضوع ، بمعنى أن المدينة أيضاً موضوعاً هو عكس هذاالأسلوب وهذه الأسلبة (صناعة الأساليب) . فهذا المفهوم الجديد يهدف إلى تحريك الأسلوب من الاشياء ، إلى أن يكون رفض الأسلوب هو الأسلوب الوحيد . إن مايسمى طبقاً لـ «ليوتارد» وضع «ما بعد الحداثة» ، وما أسماه «بودلير» «المنظومة الثقافية للرموز(٢٧) تم تعريفه من وجه نظرنا باعتباره نهاية للأسلوب التاريخى .ورغم ذلك ، فإن اختفاء ظاهرة الأسلوب التاريخى قد أعطت للأفق الكونى وجوده .

---

(٢٥) من الواضح تماماً أن واحدة من آخر المحاولات عن إصلاح مفهوم الأسلوب ، اقترحه جورج كوبلر ، من طريق تخفيض حذرى . وقد عرف كوبلر الأسلوب على أساس مصادر معمارية .

وفى مفهومه للأسلوب هناك قاعدة متسلسلة من منظور فضائى ، وهناك خطوة أخرى واحدة مطلوبة لتحديد الأسلوب كتعليمات متسلسلة النقاء . أنظر George Kubler, The Shape ... أنظر أيضاً "تجاه نظرية مصغرة عن الأسلوب فى Berel Lang (محرر) . وأيضاً The Concept of Style بنسلفانيا ، الصفحات من ١١٩ - ١٢٩ .

(٢٦) الحقيقة أن ماكس بيل كتب مقدمة بديعة للغاية للطبعة الحديثة لأعمال كاندنسكى ،وكانت هامة للمشكلة وللقواعد الشائعة للحلين المقدمين : أنظر كاندنسكى Uber des Geistige الصفحات من ٥ - ١٦ .

(٢٧) Jean Francois Lyotard, La Condition postmoderne ، باريس ١٩٧٩ ، Jean Baudrillard, Le Systeme des objets ، باريس ، ١٩٦٨ ، صفحة ٣٨

*** الأسلوب الحديث : نهاية أم تأصيل**

ومرة أخرى فلنلاحظ ذلك النص المنسى ذو الأهمية الكبرى . فى منتصف هذا العصر، وعندما تم التقليل من شأن الأسلوب الحديث ، جدد «بريتون» و «والى» من قيمته باعتباره البداية لعصر جديد ، وأول إبداع عفوى لعالم فنى . ورغم ذلك قد تخلص من رد الفعل العنيف ، ولا يجب أن ننسى أن الفن المعمارى والنحتى لعام ١٩٠٠ قد سمى بالأسلوب الجديد ، الذى شوش من القمة إلى القاع ، على عمومية فكرة البناء البشرى فى الفراغ ، والتى تم التعبير عنها بكثافة فريدة لا نظير لها، وعلى الرغبة فى إبداع شيء نموذجى والتى حتى ذلك الوقت بدا أنها نقلت من مجالها على الأقل فى العالم المتحضر . وكما قرر «سلفادور دالى» لأول مرة عام ١٩٣٠ أنه «لم يظهر حتى الآن جهد جمعى لخلق عالم الأحلام النقى أو المزعج . فهذه المبانى ذات الأسلوب الحديث ، والتى هى نفسها ، تمثل فى مجال العمارة الإدراك الحقيقى لرغبات جامدة حيث الآلية القاسية تخون الحقيقة ، وتدعو إلى التعلق بعالم مثالى مثلما يحدث فى عصاب الطفولة » (٢٨)

ونفس الرؤية للظاهرة ، كانت بمثابة إعلان عن نقطة تحول على وشك الحدوث ، وقد أخذت فى الستينيات على أنها جديدة ، ومع الاهتمام وأحياناً مع الكبرياء لإعادة اكتشاف الفن الجديد فى التطور المشهود الذى نقل آثار الحمل ، أصبح مساوٍ لأسلوب الجوثيك بألوانه المشرقة(٢٩) كما نقل التأثير إلى استغلال الصورة المثمرة لنهاية القرن ، أو هكذا كانت النتيجة . فنهاية القرن كانت اصلاً وبداية لحركات حديثة مختلفة ، فى الوقت الذى ظلت فيه غامضة وبدائية ،رغم أنها متميزة بلقائه ، لكى تنطلق من الظروف والأساليب الحالية ، وتحدد نقطة الانطلاق نحو الحداثة(٣٠)

*** العمل الإشارى الذاتى : خلق اللاأسلوب :**

إن قصدنا ليس التقليل من أهمية هذا الاكتشاف ، وخصوصاً ليس فى ضوء أنه أقل فى قيمته من الأبعاد العالمية . فقد حدد الفن الحديث لعدة سنوات الموضة من نيويورك إلى بودابست ، من العلم إلى الحرف اليدوية وقد حاولنا من ناحية أخرى عرض الجانب الآخر من هذا التواصل ، بمعنى التوقف المفاجىء الذى بدأ بنشوء التقويم الحديث ، أى نهاية الأسلوب ، وحتى إلى حد ما نهاية الحياة على الأرض ، نهاية العالم عند انتهاء القرن .

---

(٢٨) Andre Breton "Situation surrealiste de l'objet ، مقالة ألقيت فى ٢٩ مارس ١٩٣٥ فى براغ .

(٢٩) Aragan, "L'Art Nouveau d'ou je suis" فى كتاب روجر هـ ، جيوراند الفن الحديث فى أوروبا ، باريس ١٩٦٥ ، صفحة ١٩ .

(٣٠) أثبت فيرنر هوفمان بشكل غير عادى فائدة وصحة هذا المفهوم . انظر أعماله النظرية والتاريخية الكثيرة فى هذه الفترة، متضمنة المرجع الخاص بـ Gegenstimmer ، فرانكفورت ، ١٩٧٩ ، صفحات ٩ - ١١٣ ، نوع من التعالى والمسافة المتباعدة عن المنهج العلمى الذى ميزه لمدة ٢٥ عاماً .

وإذا أمكن تصديق أنواع فن نهاية القرن الغريبة ، فإن أسلوبه فى الواقع يصيغ ويعيد فحص الاسئلة الأساسية التى أثيرت عند نقطة التحول بين العصور القديمة والحديثة . ولكن إستجابة الفن الحديث تتكون بتجاوز وتحريم هذه الاسئلة .وفى شكلية التمثيليين ، فإن العمل الفنى يرفض كل مهمة كان يمكن أن تكون متسامية له ، فالعمل الفنى هو عمل ذاتى الإشارة (إشارى ذاتى) ، وظيفى ، متماثل ، غير ترابطى ، إنه عكس العمل الحديث، أو من منظور أكثر عمومية هو تحريم لتقاليد الأسلوب التاريخى .

ويروح مشابهة لهذا الافتراض تم مناقشة هذا السؤال فى سنوات شيوع أسلوب نهاية القرن والأسلوب التاريخى على العموم ، وكان السؤال تحديداً «هل للقرن العشرين أسلوبه الخاص ؟ » .وبالمعنى التاريخى نجد أن القرن العشرين ليس له أسلوب خاص ، فأعماله الفنية وفنونه تفهم كأعمال فى إطار أسلوب . وهناك سؤال واحد يلخص بشكل حاسم هذا التحول الجذرى للأحداث ، وهو السؤال الذى سوف يقلق إلى الأبد سجل الأسلوب : «لماذا الأسلوب أفضل من اللاأسلوب؟(٣١) .

(٣١) بهذ السؤال اختتم لانج مساهمته فى البحث ، وكذلك كان آخر سؤال فى المجلد الذى حرره . أنظر Berel Lang, The Concept ، نفس المصدر صفحة ٢٣٨ .

عـن مجـموعـة مبــادىء للتعليم الجـــمالـــى

تأليف : رابات نابى خان Rabat Nabi Khan

يوحى التساؤل عن تطوير المدارك الجمالية وربطها بأعمال الفن والظواهر الطبيعية بالتفرقة بين تعليم الجمال وتعليم الفن وهو ما سوف نحاول التطرق إليه فى هذه الدراسة . وفى نفس الوقت نقوم بتحليل العلاقات الثنائية الضرورية بين الاثنين .

وطبقاً لما قاله لانسنج Lansing إن غرض "تعلم الفن" هو تطوير الفنانين والخبرة فى تذوق الفن بين التلاميذ . إن معلمى الفن «يجب أن يعترفوا بأنهم يهدفون إلى تطوير الخبرة»(١) وإن هذا الهدف المزدوج "لتعليم الفن" كما ذكره لانسنج يمكن ان يكون نقطة بداية وافية للتعريف والتفريق بين مفهوم التعليم الجمالى والتعليم الفنى . ويمكننا القول إذاً أن هدف تعليم الفن هو تطوير الفنانين وهدف تعليم الجمال ، بصورة عامة هو تطوير الخبراء .

نحو تعريف لتعليم الجمال

يمكننا تعريف تعليم الجمال بأنه كل تعليم وكل نشاط تعليمى أو خبرة ، وهو ما يقودنا إلى تطوير الحساسية بالتمتع بالجمال فى كل أشكاله المتعددة والمختلفة . وهكذا فإن التعليم الجمالى هو مفهوم له نطاق أوسع من مفهوم التعليم الفنى .

ويتضمن التعليم الفنى ما نطلق عليه التذوق الفنى ولكنه لا يكتفى بهذا فقط . إنه تطوير للقدرة على التمتع بالسلسلة الكاملة لنتاج الثقافة : الفنون التشكيلية ، الفنون المعتمدة على الأداء ، المعمار والأدب . ويتضمن أيضاً تقدير تصميمات فنية متواضعة ، مثل الأشياء والأغراض المنزلية التى نستخدمها يومياً . ثم إنها تذهب إلى ما وراء مجرد التقدير أو الاستمتاع بكل نشاطات الإنسان الذى

---

(١) Kenneth M. Lansing, Art, Artists and Art Education ، نيويورك ، ماكجروهيل ١٩٦٨ ، صـ ٢٦٨.

ترجمة : أمنية سعد عبدالعزيز

يخلق الأشكال المختلفة . وتشمل الأشكال الطبيعية والتى تثير بداخله المشاعر الجمالية والشعور التلقائى بالسعادة عندما يواجه الجمال .

ومن ثم فإن التعليم الجمالى يهدف إلى تطوير الإحساس الجمالى الموجود فى الإنسان بالسليقة تجاه الاستمتاع والتقدير لتلك الأشياء والظواهر التى توجد إما كجزء من الطبيعة أو من نتاج الحضارة ، والتى تحتوى على خاصية توصف عادة بكلمة الجمال . أو تداول ظاهرة الجمال من خلال رؤية المشاهد وتعمقها . ويفترض أن يؤدى كل إنسان هذا الدور سواء أكان فناناً أو لا ، عندما يواجه شيئاً أو ظاهرة تحتوى على الجمال .

تعريف تعليم الفن

يمكن أن نعرف تعليم الفن فى (أضيق الحدود) على أنه تكنيك وطرق ترجمة المشاعر الجمالية إلى اشكال مجردة ،وبهذا تظهر الأعمال الفنية . والعناصر التكنيكية للخلق الفنى تعتبر محورية لتعليم الفن . وبمعنى آخر إن نجاح أى برنامج تعليمى للفن يجب أن نقيمه بدرجة المهارة التى يتم تطويرها لخلق هذه الأعمال الفنية .

وهكذا فإن تعليم الفن ينظر إلى ظاهرة الجمال من خلال منظور خالق هذا العمل الفنى . ويهتم تعليم الفن بتطوير قدرة الفنان على التعبير فى شكل عمل فنى إما عن طريق التجربة الأصلية أو انطباع مشاعره الأولى ، حيث يستطيع أن ينقل هذا للمشاهد بشكل مناسب .

وقد قسم إيزنر Eisner ما يطلق عليه التعليم الفنى إلى ثلاث فئات فرعية : الإنتاجى ، والنقدى، والثقافى.(٢) ومن معالجة إيزنر للثلاث فئات يتضح أنه يعنى بالعنصر النقدى لتعليم الفن ما نطلق عليه التعليم الجمالى فى هذه المقالة – وهو ما يعنى تعليم القدرات الجمالية وتطوير التذوق والتقدير الجمالى من خلال المهارات النقدية والمعرفة.

إن التعليم الجمالى يطور ويحسن الإدراك وهو أيضاً جزء ضرورى مما نطلق عليه التعليم الفنى ، ومن الأفضل استخدام ما يسميه إيزنر التعليم المنتج أو تعليم فن الاستوديو .

الهدف من التعليم الجمالى

فى تعليق لسير هيربرت ريد Herbert Read وهو واحد من الأصوات المؤثرة فى التعليم الجمالى فى النصف الأول من هذا القرن ، على افكار برفيسور وايتهيد Whitehead عن ضرورة التعليم الجمالى كجزء أساسى من التعليم العام ، قال "*إنها تصحيح لآفات التعليم المتخصص*» .

---

(٢) E.W. Eisner, Educating Artistic Vision ، نيويورك ، دار نشر ماكميلان ١٩٧٢ ، ص ٦٥ .

وأوضح أن الفن ما هو إلا حالة خاصة لما يعنيه البروفيسور وايتهيد : "إنه يتمنى أن يشجع استخدام هذا التعليم على نطاق اوسع للقدرات الجمالية :، وهو يعنى بذلك أن يصبح إدراكنا للجمال الذى نمارسه بشكل طبيعى فى حالة العمل الفنى، عادة عامة فى إدراكنا للحقيقة ،(٣) فى هذه الجملة لهيربرت ريد نجد أيضاً واحداً من الأهداف الأساسية للتعليم الجمالى : وهو تهذيب مداركنا الجمالية وتطوير المهارات الضرورية اللازمة لكى نبصر الجمال فى البيئة المحيطة .ويعتبر هذا الهدف هو أكثر الأهداف فى تعميمه للتعليم الجمالى . إن هدف هيربرت ريد للتعليم الجمالى من وجهة نظره هو تدريس الإستمتاع بالفن» ، و «تطوير الحساسية عن طريق ربطها بالأعمال الفنية» (٤) ومعانى التعليم الجمالى التى يؤيدها ريد هى تطوير الألفة لأعمال فنية لكل الفترات الزمنية من خلال أمثلة نموذجية فى «جو من المبادرة الخلاقة» حيث تستيقظ الحساسية الجمالية ، وتتكون عادة الإستمتاع"(٥) .

التعليم الفنى وتاريخ الفن

وطبقاً لما يقوله ريد بشأن "الإدراك الجمالى ، أن من أهم الأشياء خلق شكل من أشكال النشاط فى الدارس أفضل من الإيحاء إليه بفعل معين » وأفضل طريقة لبدء التعليم الفنى هو من خلال تاريخ الفن.(٦) ومن خلال ثروة النماذج الفنية المتاحة اليوم يجب على المعلم أن يعرض على تلاميذه "نماذج مما كان عليه الفن سابقاً ، بداية من بداية التاريخ ، بفن الإنسان البدائى ، ومروراً بالعصور خلال آسيا ، ومصر واليونان . وكل بقاع الأرض حيثما ظهرت حضارة حتى نلتقى بفننا المعاصر» (٧)

وبالتالى فان هذا العرض لفن العالم سوف يظهر : التأثيرات التى انتشرت من عصر إلى عصر ومن بلد لآخر."(٨) ويجب أن يظهر التعليم أيضاً "كيف استغل الفنان خاماته ، الجمال فى كل تكتيك على حدة ، ووظيفة كل عمل فنى فيما يتعلق بحياة الشعوب ، ونظامهم ودينهم.(٩)

يجب ألا يؤدى استمتاعنا بالفن القديم إلى إهمال الفن الحالى ، حيث إن الفن المعاصر هو المفتاح لعصرنا ، وفيما ورد على لسان هيربرت ريد : «إن الفن اليوم مثلما كان الفن قديماً يمثل الحضارات القديمة ،وهو أيضاً دليل على حضارتنا وشاهد على الصفات الإيجابية وحدودها ، تماماً مثلما كان الفن

---

(٣) Sir Herbert Read, Education through Art ، نيويورك ، كتب بانثيون ، ١٩٦٨ ، صفحة ٢٦١ .

(٤) المرجع السابق صفحة ٢٦٢ .

(٥) المرجع السابق ص ٢٦٣

(٦) نفس المرجع السابق ص ٢٦٢ .

(٧) نفس المرجع السابق

(٨) نفس المصدر السابق ص ٢٦٣

(٩) نفس المصدر السابق .

المعبر عن الماضى بالنسبة لحضارات الماضى" . وهكذا أوضحت هذه الكلمات دور أوسع للتعليم الجمالى ، مما يصور بدقة فلسفة ريد للتعلم من خلال الفن . وقد كتب ريد " إننا لا نستطيع أن نشارك مشاركة كلية فى الوعى الحديث ، حتى نتعلم تقدير أهمية الفن لوقتنا الحالى"(١٠) إن هذا ممكن فقط من خلال "التعاطف الحدسى" ، والذى يساعدنا على "مشاركة الفنان فى رؤيته"(١١) وأخيراً يصوغ ريد هدف التعليم الجمالى فى كتاباته عن تصوره لدور الفن فى الحياة الاجتماعية بأسلوب طموح . فى النهاية يجب أن يسيطر الفن على حياتنا حتى يمكن القول "بأنه ليس هناك أعمال فنية بعد الآن ، ولكن نن فقط . حيث يصبح الفن حينئذ أسلوباً للحياة"(١٢) .

ومن ثم فإن منهج ريد هو منهج تجريبى واستقرائى . إن التعليم فى الفن يجب أن يكون شخصى ، والتعلم من خلال استخدام أمثلة ملموسة من الفن واستخدام تاريخ الفن هو بالقطع أرقى بكثير من استخدام وسيلة" نظريات الفن" . ويمكن أن نفسر رؤية ريد هذه من خلال تعامله ككل تجاه الفن ، من أنه يفضل لتلاميذه أن يصلوا "لنظرية فى الفن" من صنعهم هم من خلال احتكاكهم هم بالأعمال الفنية . وهكذا فإن تجوال الفنان الروحى فى اتجاه مفهومه عن الفن يجب أن يكون أمام تلاميذه بمثابة العين التى ترى وتشعر بنقطة الانطلاق والخبرات فى اتجاه التركيبة الاجمالية للفن ، وهو ما تعنى بها النقطة النهائية التى يصل إليها الفن . وكما قال ريد فإننا إذا نظرنا إلى تدريس علم الجمال كنظرية "للفن" ونظام استنتاجى والتى يمكن تفسير الفن من خلالها قد تقلل من الخبرة الجمالية إلى مجرد شىء يسيطر عليه العقل ، وقد تفقد بعض من خصائصها الشعورية والتى تشكل جزءاً من جوهرها .

ويمكن أن نقبل بشكل عام فكرة هربرت ريد بأن التعليم الجمالى يجب أن ينبثق ويتواصل من خلال تاريخ الفن ، ولكن لا يجب أن نبخس من قدر إسهام علم الجمال فى الإضافة إلى التعليم الجمالى ، وعلم الجمال هو ما نفهمه على أنه "نظرية الفن" . وترجع أهمية كتابات ريد إلى حد بعيد إلى التعميمات وجهود تركيب الأفكار التى سعى إليها دائماً . وقد تفقد كتاباته أو كتابات أى ناقد آخر سبب وجودها كدليل للخبرة الجمالية ، وإذا كانت هناك محاولة مستمرة لعمل نظام تجريدى ، والربط بين العناصر للوصول إلى تصميم متماسك لإدراك ظاهرة الفن ، هو ما تفتقده فيهم . وإنكار وجود حضور شرعى للعقل ومعرفة الأشياء المجردة والأفكار ، قد يضر بتطوير الحساسية الجمالية تماماً كغياب المشاعر . وبالتأكيد فإن المبالغة فى التأكيد على المشاعر مثلما نجد فى كتابات معظم النقاد ومنهم ريد ، تعتبر تغاضياً عن دور العقل والإدراك فى تطوير وتهذيب المشاعر . ومن المؤكد أن النقاد فى تعاليمهم وكتاباتهم يستخدمون عقولهم لنقل مشاعرهم تجاه الأعمال الفنية . فيستخدمون لغته وكلمات مجردة

---

(١٠) نفس المرجع السابق ص ٢٦٣ .

(١١) المرجع السابق

(١٢) نفس المرجع السابق صفحة ٢٦٤

بطبيعتها لوصف مشاعرهم وعلاقة هذه المشاعر بالشيء أو الظاهرة التى أدت إلى استيقاظ هذه المشاعر .

وكما نشير دائماً ، فإن تطوير الإبداع هو نفسه تطوير لقوة التعبير . ويجب أن نضع فى الاعتبار أن تطوير القدرة على التعبير عن المشاعر تجاه الأعمال الفنية عندما نستخدم اللغة كوسيط ونهذبها هو جزء طبيعى ومكمل للتعليم الجمالى . وترجمة الخبرة الجمالية إلى كلمات ينمى من المدارك بشكل كبير . كما أن القدرة المتزايدة على الإدراك تنهى القوة على التعبير . إن هناك علاقة ثنائية بين القدرة على الإحاس والقدرة على التعبير ، فكلاهما يدعم الآخر لفتح آفاق بعيدة للإدراك الجمالى والتعبير بداخل الفرد . إن هذا بكل معنى الكلمة هو نشاط إبداعى يعتبر تطويره هدفاً أكبر للتعليم الجمالى كما جرى تعريفه فى هذه المقالة .

التعليم الجمالى ونظرية الفن

تلعب المبادىء الجمالية أو ما نطلق عليه "نظريات الفن " دوراً فى التعليم الجمالى . وقد صاغ إيزنر دور الفئات اللفظية ونظريات الفن فى التعليم الجمالى على النحو التالى :

"إن ما يجب أن نؤكده مراراً وتكراراً الآن هو أن الفئات اللفظية ليست حدوداً بل وسائل . إن أى معلم تفتقر مساعدته للأطفال على اكتساب كلمات دون مساعدتهم على إدراك دلالات تلك الكلمات ، يتورط فى تعليم ألفاظ لا معنى لها . والمهم هنا هو أن الفئات اللفظية تعمل كنقطة بداية لتذكير الطلاب بما يجب أن ينتبهوا إليه فى أى عمل فنى والفئات اللفظية لا تعوق العمل إذ أنها أضخم من أى كمية معلومات ممكن أن تحصل عليها عن طريق البصر . إنها تؤدى عملها بنفس الطريقة التى تؤدى نظريات الفن عملها بها . وقد وصف موريس ويتز Mouris Weitz وظيفة النظرية فى الفن على هذا النحو.

"إن المشاركة الكبيرة لنظريات الأعمال الفنية تأخذ مكانها بالتحديد فى تعاليمها وليس فى تعريفهم للفن: وكل نظرية من النظريات تمثل مجموعة من المعايير المكتشفة والتى نستخدمها فى تذكرينا بما نهمله أو تنبهنا لرؤية شىء قد نكون غفلنا عن رؤيته . وأعتقد أن القيام بهذا العمل هو المهمة الأولى فى التعليم . وهنا نجد العلاقة بين التعليم وطبيعة الفن أو طبيعة الفن وما يتضمنه للتعليم :

إن واضعى النظريات عن طبيعة الفن هم فى نفس الوقت معلمون عظماء ، حيث أنهم ذكروا لنا فى تعريفاتهم للفن ما يجب أن نتعلمه منهم عن الفن».(١٣) .

بناء على ذلك نستطيع تلخيص دور "نظريات الفن" فى التعليم الجمالى على النحوالتالى :

ترجع كلمة "علم الجمال" كاسم لمجال من الدراسات أو المساعى العقلية إلى تعاليم فلسفية محور إنعكاسها هى طبيعة الجمال على وجه العموم والفن على وجه الخصوص ، ومكانة هذه التعاليم فى الحياة بوجه عام . كما نطلق على "علم الجمال" أيضاً "نظرية الفن " والتى تمدنا بإطار معرفى لظهور وتطور الفن

---

(١٣) Eisner, Educating Artistic Vision ، نفس المرجع السابق ذكره صفحة ١٩٤ .

من خلال مفاهيم معيارية فى أثناء استعمال ما يستطيع علم الجمال أن ينظم وأن يترجم عالم الفن إلى معانى وشىء يمكن فهمه ككل والحكم على العمل الفنى .

وهكذا فإن "علم الجمال" وهو ما نفهمه على أنه نظريات الفن أو تعاليم فلسفية للفن، هو نظام استنتاجى حيث يتم فهم وتقييم الأعمال الفنية ، للفنانين أو المدارس الفنية ، عن طريق فئات عامة ونظم معينة . وبناء على ذلك فإن "نظريات الفن" التى نفهمها كنظام استنتاجى لها مكانة هامة فى التعليم الجمالى ، إذ أنها تكمل التعليم الاستقرائى والتجريبى . إنهم ليسوا بمبادىء ولكن دليل إلى التنظيم الجمالى فى إدراك الأعمال الفنية وطالما أنهم يساعدون فى تنظيم الإدراك وإدخال النظام فى الإنطباعات الحسية فإنهم يعطوا قدرة أكبر على نفاذ البصيرة فى الأعمال الفنية ، إنهم أدوات لاغنى عنها فى التعليم الجمالى . لكن إذا كانوا كمبادىء يعوقوا البصيرة ويحدوا من الإدراك ، فإنهم بذلك يقهروا تطوير الخبرة الجمالية . لكن الفشل هنا هو فى الاستخدام المناسب للنظام الاستنتاجى أكثر من كونه فشل فى نظام ، وذلك فقط لأنه استنتاجى . وأى خطة تعليمية من قبيل البديهيات" ترفض كل النظم الاستنتاجية كأدوات كشفية فى التعليم ، وبذا تخلق صعوبات وتعوق الدارس .

لهذا فإننى أتصور أنه يجب استخدام كلا النظامين الاستقرائى والاستنتاجى للوصول إلى تطوير كامل للوعى الجمالى فى الدارس .

العلاقة بين التعليم الفنى والتعليم الجمالى :

التعليم الفنى له مكانة هامة فى التعليم الجمالى . ويؤدى الشعور الجمالى الذى يظهره العمل الفنى إلى تساؤل المشاهد : "كيف" ؟ . كيف يمكن لعمل فنى يمثل ظاهرة لدينا أن يكون له انطباع عاطفى لا نجده فى هذه الظاهرة فى الحياة ، وحتى إذا كان لها هذا التأثير، فإنها لا تعكس العناصر أو العمق الذى نشعر به عندما نحتك بالعمل الفنى؟

ويكتشف المتفرج المدخل لفهمه المشاعر الجديدة التى يشعر بها عندما يبدأ الرحلة الروحية فى اتجاه معاكس لرحلة الفنان . وعن طريق تكنيك الفنان وبعض من حلوله للمشكلات الجمالية ، يتكشف للمتفرج الطريق الذى يؤدى من الإلهام إلى الخلق ، والإمكانات الكامنة فى الأشكال الطبيعية ، وتطويرهم من خلال التقنيات المختلفة ، والتى تصل إلى أعماق المشاعر الإنسانية المختفية وتستدعى رد فعل جمالى .

ومع ذلك فالتعليم الفنى بُعد جمالى ، ومن الممكن أن يؤدى دوره على نفس المستوى إذا تقدم بالتوازى مع تطور الحساسية الجمالية ، حيث أن نوع العمل الفنى يعتمد جزئياً على سيطرة التكنيك وفى جزء آخر على المضمون - الحساسية الجمالية وخاصية الشعور - والتى يقوم باحتوائها فى نهاية العمل الفنى .

وهكذا يصبح للتعليم الجمالى أهمية أساسية فى التعليم الفنى ، وهو ما يفهم على أنه تعليم للفنان الخلاق . يتعلم الفنان من التعليم الجمالى الـ "ماذا" الموجودة فى نشاطه . وبكلمات أخرى ، الغرض أو

الهدف من نشاطه . والمذكور أولا هو الغاية والثانى هو الوسيلة .

ويمكن تعريف كل النشاطات الفنية بطريقة موسعة ، إنها توسع من الخبرة الجمالية للذين يحتكون بعمل فنى معين . وقد نعرف التجربة الجمالية على أنها تحريك للمشاعر والأحاسيس التى يشعر بها الفرد أمام عمل فنى لم يختبره من قبل أو لم يختبره بنفس الدرجة أو من كل أبعاده .

تتكون أصالة العمل الفنى من تجسيد مجالات المشاعر الإنسانية المختلفة فى شكل الفن التشكيلى أو الأدبى ، والتى لم يتم تمثيلها فنياً أو أدبياً من قبل أو تم تمثيلها جزئياً أو بشكل غير مناسب . والاصالة بدون جدال تقبل عامة على انها معيار لتقييم الأعمال الفنية ، ويقيس الناس بالاعتماد على الأصالة مدى خلق الفنانين .

ما يتعلق بالخلق ودوره فى التعليم الجمالى :

يتكون إبداع الفنان من بحث واختراع أو اكتشاف تقنيات مناسبة للتعبير باستخدام الفن التشكيلى أو الأدبى عما تبقى من الأشياء التى لم نعبر عنها حتى الآن ، وهكذا يجدد ويسمى المعايير والأشكال الجمالية - وبذلك يكبر ويضيف إلى الفئات الجمالية من خلال ما هو إدراكياً النظرة المتعاظمة لحياة الفرد العاطفية والكفاءات الفنية التى يمكن فهمها .

ويمكننا قياس التقدم فى الفن لذلك فقط من خلال التقدم فى الوسائل التقنية للتعبير عن المشاعر والأحاسيس الإنسانية . وهكذا فإن الحساسية الجمالية لدى الفنان هى الباعث، والقوة ، ووراء الإبتكار فى الفنون . هذا ويعتمد تطوير أو تقدم الفنون كلياً على عنصر الإحساسات الجمالية للفنان . والتقدم فى الفنون هو الذى يقود إلى التوسع ، إذا تحدثنا بطريقة عقلانية فى أفقنا الجمالى . بصياغة أخرى نستطيع أن نقول ، إن توسع الأفق العقلى فى الشئون الجمالية ، أو التصعيد الكامل للوعى بالمشاعر الفطرية ، يكون من خلال كون الفنان واسطة يخترق بتقنياته أو يشير بتفهمه المشاعرى أشياء نشعر إنها غامضة أو أشياء ظلت كامنة . وهكذا تصبح أفكاراً واعية وتضيف البعد العقلى إلى البعد الشاعرى ، تجاه فهم الجمال ، وحينئذ تزيد فرصة الاستمتاع عند استخدام المقدرة الشعورية والعقلية .

إن عملية الإبداع فى كل من التعليم الجمالى والتعليم الفنى هى محط التحليل ، وواحد من أهدافهما هو فهم وتقدير ميكانيكية وعملية خلق لعمل فنى صحيح ناجح جمالياً . وبالتالى فإن الخلق مفهوم له مكانة محورية فى تعليم الفن وتقييمه .

ان عملية الخلق التى يجب أن تكون محور الفن والتعليم الجمالى ، هى نفسها مشكلة الترجمة الناجحة للرؤية الجمالية فى التصميم الفنى ،وهى التى تولد عمل فنى صحيح ، أو بالأحرى ، هى مشكلة ترجمة إحساس جمالى إلى رؤية تأخذ شكلاً مع التقدم فى خلق العمل الفنى حيث تبدأ الوسائل المتاحة لهذا العمل فى الانتشار ، تبعاً لحكم الفنان ، حتى يعبر تماماً عن النبض الجمالى الأصلى فى العمل الفنى المكتمل .

فالإحساس بملاءمة الأدوات اللازمة للتعبير عن مضمون العمل هى التى تثير الإحساس الجمالى بشكل ملائم أيضاً . وتجربة الإحساس الجمالى لدى المتفرج توجد فى التجانس بين الأدوات المنتشرة للتعبير عن المضمون ، وهو ما يشاركه مع خالق هذا العمل الفنى .

والموقف الخلاق فى التعليم والتعلم هو ترسيخ للإتصال المزدوج بين المدرس والدارس آخذين فى الاعتبار مشكلات معينة . ففى التعليم الجمالى تأخذ المشكلات طبيعة جمالية. والدارس الذى يواجه مشكلات جمالية ، يمكنه الحصول على الإرشاد والعون فى حل هذه المشكلات من المدرس ، الذى واجه هذه الصعوبات من قبل ، ويتم هذا عن طريق الاتصال بخبرة المعلم نفسه ورؤيته الصائبة ، وبتلك الطريقة تزيد التعليم من خلال التغيير فى المعرفة والفهم . غير أن هناك تفريق بين المشكلات الجمالية والمشكلات التقنية فى التعليم الفنى وفى الخلق الفنى ، نجد مشكلات الخلق لها أيضاً طبيعة جمالية ، ويسعى الفنان إلى حلول مشكلاته من خلال الوسائل التقنية التى تكون تحت تصرفه والسعى إلى حل مشكلاته فى ضوء معرفته بالإمكانات التى تتيحها خاماته ومهاراته فى تحويل هذه الخامات إلى اغراض فنية . ونتيجة لما تقدم ، فإن المعرفة والمهارة ضروريتين ويمكن نقلهم إلى الدارس فى حالة التعليم والتعلم .

إذا عرفنا عملية الخلق على أنها القدرة بشكل عام على حل المشكلات ، نكون قد توصلنا إلى أن المشكلات ذات الطبيعة الجمالية والتى تظهر فى العمل الفنى الخلاق والتكنيك المتاح لحل هذه المشكلات يمكن أن تنقله فى عملية التعليم والتعلم ويجب أن نؤكد من جديد أن فى التعليم الفنى من المهم أن نطور القدرة على ترجمة الرؤية الجمالية إلى تصميم فنى ، ومن هذا المنطلق ، فالتشوق ، والحث ، والمشاعر لهم أهمية مثل المهارات المطلوبة لعمل هذا. إلا أنه يبدو أن من الضرورى إعادة ذكر الافتراض الأساسى الذى وجه هذه المقالة وهو أن الإستعداد الطبيعى للجمال متشابه جداً فى كل الجنس البشرى وأن نفس النظرية والتقرب الجوهرى ملائم لكل المواقف الثقافية ، على الأقل فالعناصر الأساسية التى أخذت فى الاعتبار هنا لا تحتاج إلى أى تعديل . وفى الصفحات الختامية التالية نتعرض لهذه النقطة الاساسية بتوسع وهى تناقش أيضاً إمكانية مشاركة التعليم الجمالى فى نطاق تعليم ثقافى عام وتكييفه وفقاً لظروف غير محلية .

ضرورة التقرب العالمى فى التعليم الجمالى :

البحث - وخصوصاً فى السياق العالمى - إذا كان له أى أمل فى تطبيق ناجح ، يجب أن يكون له نقطة بداية فى بعض المبادىء الصحيحة عالمياً .ويمكن أن يكون هذا المبدأ الصحيح عالمياً هو نظرية علمية مؤسسة بشكل جيد فى حقائق أو افتراض يمكن من خلاله تطوير نظرية علمية أو مبدأ أخلاقى يصلح فعاليته الجمالية لأن تكون مسلمة تصاغ فى مصطلحات عالمية .

ولا مفر فى ايماننا هذه من نظرية ، أو افتراض أواستلهام شعبى عالمى ، ومن هذا المنطلق فقط يمكن أن نحكم على ملاءمة مبادىء للتعليم الجمالى لعصرنا الحالى .

ومن وجهة النظر هذه فإن مبادىء هيربرت ريد عن التعليم من خلال الفن لها فائدة لا يستهان بها حيث أنها تضع المشكلة فى صيغة عالمية . وأفكار ريد الخاصة بكل من أهداف التعليم الجمالى ونظرياته تصاغ بطريقة توفر هيكل مفاهيمى جيد للبحث فى هذا المجال .

وواحد من أفكار هيربرت ريد القيمة ، أن الفن ليس هو وحده عالمياً لكن العملية النفسية التى من خلالها نميز الإبداع الجمالى الكامن بداخل الإنسان ، وإنتاج الأعمال الفنية هى نفسها لكل الجنس البشرى ولها أساس جيد فى الطبيعة البشرية . وهكذا فإن هذا العنصر فى الطبيعة البشرية وهو عنصر جوهرى لخلق أشكال جمالية لا يتنوع فى الوقت والمساحة لكنه واحد فى كل مكان وفى كل الأزمان :

"ما يجب أن نؤكده الآن ، ونستنتج النتائج من هذا التأكيد ، أن رد فعل الطفل للأشياء فى العالم حوله هو عالمى أيضاً ، وهو شىء دائم للجنس البشرى ،وطبيعى لكل طفل . وليس هناك طريقة معينة لردالفعل فى الطفل الأمريكى وآخر فى الطفل الصينى ، أو واحد للطفل الأوروبى وآخر للطفل الأفريقى : فتطور الإدراك الحسى لدى الطفل هو إدراك إنسانى . وهذا هو ما أعتبره من أهم الحقائق التى حققتها متابعة علمائنا لفن الطفل خلال الخمسين عاماً الماضية . وسواء استخدمنا منهج المقارنة وتعيين الدليل فى المعارض الدولية لفن الطفل ، أو منهج التحليل واقتناء التطور العقلى للطفل الواحد ، فإننا نواجه نفس الظاهرة العالمية – استخدام لغة العلامات والرموز المشتركة للاطفال من كل الاجناس(١٤)

وهكذا يمكن أن نقول إن فن العالم كله وكل العصور هو لغة عالمية يمكن ان تفهمها وتقدرها كل الأجناس البشرية . ويمكن من خلال الفن ان نؤسس الاتصال بين كل الناس . إن هذا هو القوة الأساسية لمبادىء ريد ، والتى تعطيها التماسك وتوضح مدى اتساع وتزايد تأثيره من سنة لأخرى عن آرائه للتعليم الفنى والتعليم فى البلاد الناطقة بالانجليزية(١٥) وبالرغم من أن أحداً من هؤلاء الذين تأثروا بكتابات ريد لم يصر ، كما إعتاد ريد أو كما اكد هو على البعد العالمى لتفكيره . ومن المحتمل أن يكون هذا عامل فى تطويره نظرية عالمية للتعليم الجمالى. من الصعب القول عن درجة تأثير أفكار ريد على تطوير هذه النظرية فى المستقبل . وكما أشرنا سابقاً ، إن التنقيب العالمى فى مجال التعليم الجمالى ، يبدو لى ، لا مفر منه ونقطة بداية محتومة للإنعكاس . إن هذا سبباً من الأسباب التى لاقت من أجله بعض أفكار ريد تأكيداً معيناً فى هذه المقالة .

وتشير الدراسات العلمية كما أشرنا هنا أيضاً أن الخاصية الجمالية جزء مكمل للطبيعة البشرية ومشتركة فى كل الجنس البشرى . وقد تأكد مراراً الاختلاف فى التعبير عن الإدراك الجمالى ونقل الخبرة

---

(١٤) Sir Herbert Read, The Redemption of the Robot لندن ، فاير وفاير عام ١٩٧٠ الصفحات من ٢٣٨ - ٢٣٩ .

(١٥) فى عام ١٩٥٤ أسست اليونسكو مجتمعاً دولياً للتعليم من خلال الفن .

الجمالية . إن هذه الاختلافات موجودة ، لكن يبدو لى ، أن درجاتهم وطبيعتهم كثيراً ما أسيء فهمها . والدراسات التجريبية التى تشمل عدة مجموعات قد أوضحت أن الاختلافات بين الثقافات أو المجتمعات فى الشئون الجمالية قد تقل عنها فى نفس الثقافة أو المجتمع الواحد أو قد تنعدم الإختلافات .(١٦) وكثيراً ما يكون الاختلاف عادة بين درجة التعلم الجمالى للفرد ، بصرف النظر عن المرتبة أو المجتمع، وهو ما يفسر الاختلاف أو التشابه فى الحكم أو الذوق فى الشئون الجمالية . «وجد تشيلد وإيماو أن الخزافين اليابانيين الذين يعيشون فى القرى البعيدة وهم ليس لهم أدنى اتصال أو اتصال ضئيل بالفن الغربى - اتفقوا أكثر مع الأحكام الجمالية لخبراء الفن الأمريكيين أكثر من اتفاق طلاب المدارس الثانوية الأمريكيين»(١٧)

وختاماً ، يمكن أن نطمئن لقول إن التعليم الجمالى ، نتيجة لهذا ، يجب أن يحتل مكانة محورية فى إصلاح التعليم على النطاق العالمى ، وليس فقط كوسيلة للتطوير الشخصى ولكن أيضاً كوسيلة للاتصال والفهم التى تشمل عدة مجتمعات . ويمكن للتعليم الجمالى أن يقوم بهذا ، فكما حاولنا أن نوضح من قبل ، لأن له أساس فى طبيعة الإنسان الجمالية مشتركة فى كل البشرية ، وخاصة إذا طورنا القدرات الكامنة ، وهى لا شك لديها القدرة تحويل منهج تعليم التاريخ وكل المواد ذات الأبعاد التاريخية . ويمكن أن تتحول ، كما بدأ تاريخ الفن ، إلى تاريخ ثقافى عام للبشرية عن طريق دراسة الأبعاد الاجتماعية من خلال الفن وكذلك الأبعاد الأقتصادية ، والدينية وحتى التكنولوجية للمجتمع البشرى ، وهو ما دعا إليه هيربرت ريد كما رأينا فى بداية هذا المقال . وهكذا يمكن دراسة النمو والتطور لثقافة العالم والمجتمع من خلال الفن كنقطة بداية . ولن يكون هذا المجازاً عادياً فى التعليم فى هذه الوهلة من التاريخ ، حيث يبحث الجنس البشرى بائساً، دون معرفة تامة ، عن مبدأ يوحدهم وينأى عن الجماعات والزمرة المتحاربة الذين يوفرون بأسم الهوية الثقافية ، الارتباك الجمالى والفوضى الثقافية . والتنقيب عن مبدأ يوحد البشرية لا يعنى إنكار الاصالة التاريخية ، والاختلاف أو التعددية ، ولكن يجب أن نفهمه ونشرحه دون أن نفقد البصيرة للوحدة الأساسية للجنس البشرى ، وهوية الطبيعة البشرية وسط كل الاختلافات الإجتماعية والتاريخية على مرالعصور . والتاريخ الثقافى العام والذى يرتكز على الإنجازات الجمالية للجنس البشرى ، يتيح طريقة واحدة للوصول إلى هذا الهدف .

---

(١٦) إيزنر نفس المصدر السابق صفحة ١٣٩ .

(١٧) نفس المصدر السابق .

المقدمات الثقافية والحدود المرسومة لنقط الالتقاء فى المجتمعات الحديثة

فحص لبعض خصائص المجتمع الياباني

بقلم : صمويل نوا. ايسنستاد Samuel N. Eisenstadt
(الجامعة العبرية بالقدس)

١- المقدمة :

سوف أحاول فى هذه المقالة* ، تحليل بعض العناصر المقارنة للمجتمعات الحديثة والتى تقوم على مشكلة نقطة الالتقاء بين المجتمعات ، خاصة المجتمعات الصناعية ، والمشكلات التحليلية المتصلة ببعضها البعض عن العلاقات بين الثقافة والبنية الاجتماعية.

وسوف أقوم بهذا باختبار بعض العناصر للمجتمع اليابانى الحديث - أولاً المرحلة الأولية للتعصر اليابانى . ثم أشكال معينة من الصراعات وحلولها فى المجتمع اليابانى ، ونقطة البداية لى سوف تكون تحليلاً لثورة ميجى ومقارنتها بالثورات الأوروبية الكبرى .

وسوف يشير هذا التحليل إلى أهمية الأبعاد الحضارية للسياسة . (وهو ما يعنى أن الكثير من التنوع فى مسار العملية السياسية وفى بنية القوة السياسية لا يتكون فقط حسب القوة النسبية للدولة فى مواجهة القوة الاجتماعية خاصة بين الطبقات ، وثانياً ، الأيديولوجيات الأساسية للطبقات العليا الحاكمة

---

* هذا البحث المنشور فى هذه المقالة قامت بدعمه مؤسسة العلوم الاجتماعية بزيوريخ.

ترجمة : آمال كيلانى

- سواء كانوا فاشستيين أو دكتاتوريين ، مؤمنين بالاتحاد أو بالمنافسة .. الخ ولكن تتكون هذه التكوينات أيضاً عن طريق احتكاك بين هذه القوى والمقدمات الثقافية أو الحضارية للحقل السياسى ، وأيضاً للوضع السائد فى المجتمعات المختلفة) ومجموعة القوانين المختلفة المصاحبة التى تحكم الأفعال السياسية . إن هذا الاحتمال تم إهماله فى أجزاء كبيرة من الأبحاث المعاصرة والتى كانت توضح أهمية الدولة . وبسبب هذا الإهمال ، ارتبطت هذه التطورات فى علم الاجتماع السياسى بتعريف محدود للعملية السياسية ، وبالتالى تم إهمال بعض العناصر المحورية لهذه العملية والمفاهيم التحليلية المبنية عليها .

وهذا المفهوم المفتقر للقوة فى العملية السياسية .ربما كان من الأفضل أن تراه فى ضوء تحليل عنصر واحد محورى لهذ العملية والذى أكده الكثيرون من هؤلاء الدارسين : الاحتجاج . لقد ركزت معظم هذه التحليلات على الاحتجاج ، وعلى نماذج توزيع وتخصيص الموارد ، ولكنهم لم يركزوا اهتماماً كبيراً على المعنى الرمزى للاحتجاج كبعد تلقائى لمثل هذه الحركات ، ولا نظروا كذلك إلى أن هذه الرموز ستكون ذات قيمة فى تصادم مثل هذه الحركات مع العملية السياسية ، خاصة فى المجتمعات الديمقراطية . وذلك بالتأثير فى التغييرات التى تجرى فى القواعد الأساسية انظمة للنضال السياسى وللصراعات (١) .

وهذا الإهمال قد يوجد أيضاً فى الكثير من الأعمال الحديثة فى مجال علم الاجتماع التاريخى المقارن ، مثل تلك الدراسات التى قام بها جون هول وميتشيل مان وجين بيخلر (٢) عن نشأة المجتمع الغربى فى دراسة مقارنة مستفيضة . قامت معظم هذه الدراسات عادة بطريقة مضنية للغاية ، بتحليل مختلف العوامل البنيوية - مثل علاقات القوة بين مجموعات مختلفة ومختلف الظروف السياسية - البيئية ، وقبل كل ذلك العلاقات الاجتماعية المتداخلة .

وعلى أى الأحوال ، فقد أهملوا تماماً فى الغالب تحليل نوع واحد من أنواع العلاقات الاجتماعية - وهى ما يطلق عليها الهرطقات أو الخروج على الاجماع ، والتى أكد عليها فيبر وإلى حد ما ماركس وبعض من الماركسيين - فى الديناميات السياسية للحضارات. (٣) .

وقد قامت دراسات عن أهمية البعد الحضارى فى تكوين المؤسسات السياسية والقوى السياسية المحركة ، وذلك من خلال برنامج عن الحضارات المقارنة فى قسم "الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ومعهد تورمان فى الجامعة العبرية بالقدس . لقد أثبتت هذه الدراسات جدارتها بين عدد آخر عن نفس

---

(١) P. Burstein "مقالة نقدية عن تقهقر الدولة" . نشرت فى AJS عام ١٩٨٧

(٢) J. Baechler فى أصول التحديث ، الطبقات والتطاحن (فى أوربا والهند واليابان) ، من الارشيف الأوربى لعلم الاجتماع مجلد ٢٧ رقم ١ لعام ١٩٨٦ صفحات ٣١ - ٥٧ ، ج.إ هال القوى والتحرر ، بيركلى ، مطبعة جامعة كاليفورنيا ١٩٨٥ ، وكذلك "العقيدة وظهور الرأسمالية" من منشورات الارشيف الأوربى لعلم الاجتماع المجلد ٢٦ رقم ٢ ، ١٩٨٥ صفحات ١٩٣-٢٢٣ ، وم. مان ، منشأ القوة الاجتماعية مجلد ١ ، كامبردج ، مطبعة جامعة كمبردج ١٩٨٦ .

(٣) S.N.Eisenstead "علم الاجتماع الموسع والنظرية الاجتماعية : بعض الاتجاهات الجديدة" فى منشورات علم الاجتماع المعاصر مجلد ١٦ رقم ٥ سبتمبر ١٩٨٧ ٦٠٢ - ٦٠٩ .

المشكلة مثل البحوث فى أصل وتنوع الحضارات التى قامت فى أزمنة محورية هامة(٤) ، وكذلك التحليلات المقارنة عن القوى السياسية المحركة لمثل هذه الحضارات(٥) ، مثلها مثل الدراسات التى قامت عن عمليات التكونات الأساسية والاحتجاج في مجتمعات حديثة مختارة(٦) ، والإطار الحضارى للثورة المعاصرة، (٧) وتبلور أشكال مختلفة من أشكال الدولة فى أفريقيا ،(٨) والدراسة المقارنة عن المدن والكهنوت المدنى فى حضارات تاريخية كبيرة.(٩) وأخيراً ، تركز انتباهنا على تحليل مشكلات نقط الالتقاء للمجتمعات الحديثة وذلك بمساعدة مؤسسة الاجتماع العالمى World Society Foundation.

٢-الإطار الحضارى للثورات الكبرى (الحديثة)

حظيت علاقات التداخل الغير مستقر بين الأبعاد الثقافية والمؤسسية فى إطارالبلورة والقوى المحركة للمجتمعات والحضارات بأهمية بالغة فى كل البحوث والدراسات . وسوف نصور هذا الجانب هنا عن طريق مقارنة بين ثورة ميدجى والأطر الحضارية وظروف "الثورة الكبرى" والتى قامت فى المناطق الحديثة من أوربا والعالم : العصيان الكبير فى انجلترا ، الثورة الأمريكية والفرنسية ، والثورة الأخيرة فى الصين وروسيا . ويمكن كذلك أن يتضمن هذا الجزء الثورتين التركية والفيتنامية.(١٠)

---

(٤) S.N. Eisenstadt (ed.), The origins and Diversity of Axial Age, Civilizetion ، ألبانى نيويورك مطبعة سونى ١٩٨٦ .

(٥) S.N.Eisenstadt, Culture and Social Structure : تحليل مقارن عن الحضارات الوشيكة القيام ١٩٨٦ .

(٦) S.N.Eisenstadt, L.Roniger, and A. Seligman, Centre Formation, Protest Movement and Class Structure in Europe لندن اتحاد فرانسس للطباعة والنشر ١٩٨٧ .

(٧) S.N.Eisenstadt, Revolutions and the Transformation of Societies نيويورك، مطبعة Free ١٩٧٨

(٨) S.N.Eisenstadt, M. Abitbol and N. Chazan "اصول إعادة دورالدولة و "تكون الدولة فى أفريقيا ، خاتمة" فى كتاب منظور عن الدولة المبكرة فى افريقيا : الثقافة والقوة وتقسيم العمل، بقلم س. ن إسنستاد وم. بيتسبول ون كازان ليدن ، إ. ج بريل ١٩٨٨ .

(٩) S.N.Eisenstadt and A.Shachar, Society , Culture and Orbanization ، بيفرلى هيلز منشورات سيج ١٩٨٧ .

(١٠) S.N.Eisenstadt, Revolution and the Transformation of Societies ، نيويورك مطبعة فرى ١٩٧٨ ، وأ. كامنكا ، (محرر) ، هل العالم فى ثورة ، كانبرا مطبعة الجامعة القومية باستراليا ١٩٧٠ تحت بند "مفهوم الثورة السياسية" فى مقال س.ج فريدريك (محرر) الثورة : الكتاب السنوى عن المجتمع الامريكى فى الفلسفة السياسية والقانونية ، نيويورك ، اثيرتون ١٩٦٧ صفحات ١٢٢ - ١٣٨ B. Mazlish, A.D. Kaledin & D.R. Baloton (محررين) Revolution ، نيويورك ، ماكميلان ١٩٧١ ، J.Baechler, Revolution ، أكسفورد ، بلاكويل ، ١٩٧٦ .

وعلى المستوى الأيديولوجى ، جرى توصيف هذه الثورات بناء على كثافة وتحول وارتباط عدة جذور وجدت منفصلة فى الكثير من الحضارات التى قامت فى أزمنة محورية. وأكثر هذه الموضوعات أهمية تلك الأيديولوجية البارزة للاحتجاج الاجتماعى ، خاصة فى تلك المسحة اليوتوبية نحو التحرر ، بمعنى آخر الأيديولوجية المبنية على رموز مثل المساواة والتقدم والحرية ، فى سبيل الوصول إلى نظام اجتماعى أفضل، ومن هنا كان تأكيدها على العنف والحداثة والتغيير الشامل ، وقد أدى ذلك إلى قيام جماعات إرسالية عالمية تنادى بخلق إنسان من نوع جديد وتنشد إلى عالم تاريخى جديد .

وبالمثل ، فهى على المستوى التنظيمى تتسم باحتوائها لكل المكونات العديدة للحركات الاجتماعية والنضال السياسى الدقيق والمنظم على يد معارضى النخبة ، والنظام السياسى المركزى والهرطقة الدينية أو (العقلية) بينما يوجد الميل إلى هذه الاتحادات - ذات الرموز والمكونات التنظمية المختلفة ، مثلها مثل هاتين المجموعتين من المكونات - فى عصر كل الحضارات المحورية ، ولكن هذه القوة الكامنة لا يمكن لها أن تظهر وتؤتى نتائجها إلا داخل هذه الثورات فقط .

وتجميع مثل هذه المفاهيم الأيديولوجية والتنظيمية لتلك الثورات يعطى شكلاً لنتائجها ويميزها عن غيرها من تغيير نظم الحكم فى مسار التاريخ البشرى . إنها تحوى موجات تبادلية ذات أبعاد «ثقافية» وتأسيسية بشكل لا يوجد فى عمليات أخرى من عمليات التغيير ، إنها تولد تغييراً متزامناً فى المفاهيم الرئيسية لما وراء القواعد المنظومية والكامنة فى الحضارة جنباً إلى جنب القواعد الأساسية التى تحكم مجال الصراعات السياسية والمعتدلين من رجال السياسة .

إن هذه الثورات يجرى توصيفها بناء على هزيمة النظم السياسية القائمة ، والتغييرات فى أهدافهم الرئيسية وترتيباتهم البنيوية ، وفى الأصول والرموز التى تكسبهم الشرعية ، بعودة راديكالية متطرفة إلى الماضى ، بإزاحة النخبة السياسية القابضة على السلطة أو الطبقة الحاكمة واستبدالهم بآخرين ، بالتزامن مع تطور لتغييرات محورية فى كل الأجواء المحيطة بالمنظمات المؤسسية الكبرى فى المجتمع - وفى مقدمتها العلاقات الاقتصادية والطبقية .

كيف يمكن شرح مثل هذه الثورة ؟ هذا السؤال يبدو وثيق الصلة بمشكلات "أسباب" اندلاع الثورات. وهنا فى مفهوم شامل ، نقدم نموذجين لتفسيرات ساد اتباعها فى الكتابات السائدة - يتعلق إحداها بالأنماط المختلفة للظروف البنيوية ، والآخر يرتبط بالظروف التاريخية المعينة .

ومن بين الظروف البنيوية التى حوتها المؤلفات ، يلاحظ القارئ أنه فى مجال الحديث عن الصراعات بين صفوف النخبة فى علاقتها بالقوى الأخرى المؤثرة - مثل الصراع الطبقى ، والخصومات ، والتنظيمات الاجتماعية ، الارتباط السياسى بين المجموعات الاجتماعية الجديدة والمتعاظمة الأعداد ، وضعف الدولة - يأتى هنا الحديث مندمجاً فى بند القوى الدولية . إلا أن نظرة أكثر اقتراباً من المفهوم التاريخى تجد أن معظم هذه الظروف يمكن أن توجد فى كثير من المجتمعات البشرية ، خاصة فى أكثر تلك المجتمعات

تمايزاً، وكذلك فى أنواع أخرى من نظم الحكم إبان الأزمنة المحورية أو الأزمنة اللامحورية للحضارات.(١١) .

وقد يقال كذلك إن هذه الثورات قامت فقط فى ظروف تاريخية معينة وذات أهمية مصيرية ، وأن مثل هذه الظروف التاريخية يجب أن ينظر إليها على أنها ضرورية ، إن لم تكن كافية ، لقيام الثورات . والظرف الهام الذى ورد ذكره فى المؤلفات يتعلق فقط بالمجتمعات التى تلحق بركب العصر ، والتى ظهر فيها عناصر ثلاثة فى مجال انتقالها من "التقليدية" إلى "العصرية" .

وبينما ليس هناك شك فى أن هذه الثورات قامت فقط فى مثل هذه الظروف التاريخية، إلا أن هناك مشكلة أساسية تواجه التحليل المقارن : كيف نفسر عدم قيام مثل هذه الثورات فى كل المجتمعات التى تتوفر فيها أنواع الصراع التى جرى تحليلها فى الفقرات السابقة ، أو فى كل المجتمعات التى قامت بهذا التحول إلى العصرية - خاصة فى مثل الحالة موضوع البحث ، فى اليابان .

إن تحليلنا يبدأ من حقيقة تاريخية بسيطة لكنها أساسية : إن الثورة الأولى (فى أوربا وأمريكا) قامت فى عهود ترسيخ اللامركزية فى أوربا لمجتمع يتصف بأنه استبدادى ملىء بالحزازات ، بينما قامت الثورة الأخيرة فى مجتمعات استبدادية مركزية . لكن مثل هذه الثورات لم تقم فى مجتمعات دينية - سواء أكانت السلطة فيها مركزية أو لا مركزية - مثل الهند ، مجتمعات البوذيين (فى جنوب شرقى آسيا) ، والبلاد الإسلامية (مع استثناء جزئى للإمبراطورية العثمانية وبعدها بكثير فى إيران) - أو فى مجتمعات مركزية دينية مليئة بالحزازات مثل اليابان . وهكذا فإن مثل هذه الثورات الاحتجاجية والحركات المختلفة والصراعات قامت فى بعض أنواع خاصة من المجتمعات وسارت جنباً إلى جنب والتحمت مع الأنماط الثورية والتحول إلى العصرية الذى جرى تحليله آنفاً .

كيف يمكن تفسير هذه الحقيقة ؟ ، إن الظروف التى أدت إلى خلافات شاسعة فى نماذج التغيير بين المجتمعات الاستبدادية والمجتمعات الاستبدادية المتطاحنة فى جانب وبين مختلف الأنظمة الدينية فى جانب آخر ، لا يمكن تعريفها فى مصطلحات مثل التقلب التى عادة ما تؤكد عليه كتابات علماء الاجتماع أو فى مثل تلك الحالة التى أشرنا لها من قبل - مثل نوع تقسيم العمل ، درجة التطور الاقتصادى أو ما شابه ذلك - والتى ارتبطت بطريقة اضفاء المادية على مفهوم الدولة أوالبنية الاجتماعية.

لقد تطورت المجتمعات المركزية والمركزية المتطاحنة داخل اطار بعض الحضارات العظمى أو داخل تقاليد حضارات الأزمنة المحورية التى سبق تحليلها ،وقد حملت بعض سمات الأسس المصيرية للاتجاهات الثقافية والبدايات المؤسساتية التى نمت داخل هذه الحضارات . هذه الخصائص المميزة - كما سبق ورأينا -

---

(١١) E.N.Eisenstadt, The Political Systems of Empires ، نيويورك ، فرى برس ١٩٦٣ ، الفصل الثانى شر (محرر) ، The Decline of Empire, Englewood Cliffs, N. برنتس هول ١٩٦٦ .

تعتبر مركزا بالغ الوضوح يفهم على أنه ذو استقلالية رمزية وهوية تنظيمية وتداخل مستمر بين المركز والمحيط . وهناك خصائص هامة لمناقشتنا الحالية وهى تطور الجماعيات البارزة - خاصة الثقافية أو الدينية - والتى لها مكوناتها المليئة بالرموز فى بنيتها كما فى التكوين الأيديولوجى الاجتماعى - والخاصية التالية هى تطور النخبة المتميزة أو الثانونية والتى تحظى باستقلال ذاتى نسبى - خاصة ذوى الثقافة العقلانية الدينية - وهم عادة دائمو الصراع بين بعضهم البعض ومع النخبة من السياسيين . والتى تتصارع باستمرار مع بعضها أو مع النخبة السياسية .

هذه النخبة ، خاصة الدينية والعقلانية - والتى تحوى فى داخلها من يؤمنون بنظرة يوتوبية مرتبطة بالعالم كله - يمثلون العنصر الحاسم فى الهرطقة والخروج عن الاجماع وفى تقوية أواصر الروابط بينهم وبين مختلف اشكال النضال السياسى وحركات الاحتجاج .

وأكثر شيوعاً من كل هذه الأشكال للحضارات التى قامت فيها ثورات كبيرة - بمعنى النظم الاستبدادية والاستبدادية المتطاحنة ، والتى اتضحت من حضارات الأزمنة المحورية - هو ذلك المنظور للتنافس العالمى على وجه العموم ، والتنافس السياسى على وجه الخصوص ، على أنها مجالات التنافس البارزة والتى بداخلها تقوم المحاولات لمنع أى رؤى مثالية أو دنيوية - بمعنى أن الخلاص إذا تم عن طريقها - يصبح هذا الخلاص والانقاذ أمراً قائماً ومؤسساً .

إن الربط بين كل هذه المواصفات الموجودة فى النظم الإمبريالية الاستبدادية أو الإمبريالية الاستبدادية المتطاحنة يؤدى إلى اتجاه نحو درجة عالية من التلاحم بين حركات الاحتجاج ، وقيام المؤسسات ومستويات لم الشمل والنضال الأيديولوجى والسياسى ، ونحو إحداث تغييرات فى النظام السياسى - بمعنى آخر ، تحتوى حركات التغيير على الأقل على بعض العناصر الأساسية المكونة للعمليات الثورية كما حللناها سابقاً .

إن الاتجاهات الثقافية الأساسية والمقدمات المنطقية الحضارية تحوى رؤية لنظام اجتماعى جديد بداخله اتجاهات يوتوبية مثالية وعالمية ، بينماتزود المواصفات التنظيمية والبنيوية إطاراً لجعل بعض هذه المفاهيم والرؤى مؤسساتية فى طبيعتها . وهذين الاتجاهين مرتبطين بأنشطة الأنواع المختلفة من النخبة والتى حللناها فيما سبق .

وعندما نوضح الارتباط و التداخل بين هذه الخصائص أو المميزات البنيوية والثقافية ، فإن هذه الظروف المختلفة التى وضحت فى المؤلفات على أنها هى أسباب الثورات - مثل الصراعات بين صفوف النخبة وبين الطبقات - قد تُحدث ، فى موقف تاريخى خاص يرمى الى الوصول للتحديث ومواكبة العصر ، الثورات الحديثة . فإذا لم يتم تجميع هذه الخصائص، فإن التحول للتحديث - كهدف بعيد المنال ومأسوى - يتجه إلى النمو فى أطر ونماذج مختلفة وغير ثورية النزعة.(١٢) .

---

(١٢) هذه الملاحظات المقارنة جرى تفصيلها فى مؤلف س. ن ايسنستاد ، الثورة وتحول المجتمعات (المذكور فى هامش ١٠) انظر على وجه الخصوص الفصل التاسع .

٣- بعض الخصائص المميزة لثورة ميدجي

ان ثورة ميدجى لا تمثل داخل هذه المقالة حالة دراسة تبعث على المتعة . كما كان الكثير من النتائج البنيوية لثورة ميدجى تنتمى بشكل كبير إلى عملية التحديث - خاصة التحضر، والتصنيع ، وتطوير دولة المؤسسات الحديثة ، بل وحتى عزل الطبقة الحاكمة الموجودة فهى تقارن حقاً بنظائرها فى الثورة الكبرى ، لكنها فى بعض الوجوه قد وصلت حتى لنتائج أبعد مدى.(١٣) وبالمثل فإن الأسباب الرئيسية لثورة ميدجى تتطابق تماماً مع أسباب الثورة الكبرى .

إلا أن الرموز التى تكمن وراء ثورة ميدجى مختلفة تماماً عن تلك التى للثورة الكبرى. حقاً إن ثورة ميدجى قد ثارت على نظام حكم لم يكن موجوداً من قبل ، إلا أن التعريف الدقيق للتغيير كثورة أو صحوة قومية - ربما كان ترجمة دقيقة لمصطلح "ضارب الجذور شعبية" - موضحاً تركيزه على بلورة تقاليد سياسية جديدة تبدو مؤكدة على شمولية وعدم محدودية قوة النظام الحالى بالنسبة للشعب ،وشرعية النظام الجديد فى مواجهة النظام الإمبراطورى ذى الحرمة والمناعة . وبالتوازى ، فإن هذه الأيديولوجية لم تكن تحوى اتجهات عالمية تبشيرية ، لكنها فقط تؤكد إعادة البناء - وإن يكن فى المصطلحات الظاهرة الحداثة - لهذا التجمع اليابانى المعين .

هذه الخصائص المميزة لنتائج ثورة ميدجى ،ترتبط ارتباطاًوثيقاً بواحد من أهم بنود العملية الثورية ذاتها ، والتى تميزها عن الثورة الكبرى - بمعنى ، غياب العقائد الخاصة بالاستقلال الذاتى أو مبادئ عقلانية أو هرطقية . هذه الخصائص لثورة ميدجى ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببعض المفاهيم الأساسية للحقيقة المتعلقة بعلم الوجود وبالنظام الاجتماعى. وعلى أى الأحوال ، فقبل تحليل هذه العلاقات - وحتى يمكن فهمها بطريقة مُرضية - لابد أولاً من أن نشرح ، حتى ولو باختصار ، بعض التعقيدات المؤسساتية أو التكوينات فى التاريخ اليابانى . كل هذه التعقيدات تُظهر بوضوح ، مثل ثورة ميدجى ، بعض التشابهات الصارخة - والتى هى أيضاً مختلفة عن - لنظيراتها الأوروبية الغربية

٤- البنية المؤسساتية لبعض ميادين الصراع فى المجتمع اليابانى

بعض الصور التاريخية

لإعطاء بعض التصورات ، كما أشار مارك بلوتش منذ زمن بعيد ، فإن الحزازات اليابانية (١٤) لم تنشأ هكذا مليئة - بأسباب النزاع فى علاقات مدونة بين الإقطاعى والأجير ، إن الأجير اليابانى له سيد

---

(١٣) عن المجتمع اليابانى "التقليدى" (قبل العصر الحديث) انظر E.O. Reischauer, J.K.Fairbankand A, M. Craig, A History of East Asian Givilization بوسطن، هوفتون مفلين ، ١٩٦٥ مجلد١ ، J. w. Hall Japan from prehistory to modern times ، لندن ، فيد نفلد ونكلسون ١٩٧٠ ، Nakane, Japanese Society ، لندن ، فيد نفلد ونيكلسون ١٩٧٠ ، H. Passin, "Japanese Society فى موضوع كتبه د. ل سيلز (محرر) فى الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية ، نيويورك ، ماكميلان وفرى برس ١٩٦٨ مجلد رقم ٨ الصفحات من ٢٣٦ - ٢٤٩ .

واحد ، فلم تكن هناك منظمات ذات صبغة استقلالية - فالإمبراطور أو الشوجون لا يرتكز أبداً على صراع أو على إجماع بالطريقة الرسمية المؤسساتية ، والحزازات ودواعى الصراع اليابانى متركزة أكثر من الأوربية ، فهناك على الأقل مركزان - الإمبراطور والشوجون أو باكوفو ، ولم يكن لأحد غيرهم فى أى فترة من التاريخ مركزاً فى تجميع السلطات تحت إمرته فى مختلف قطاعات المجتمع اليابانى .

وبالمثل ، فإن نظام التوجو كاوا - عندما قام ، كما قال ت . أوميساو(١٥) ومتخصصون آخرون ، كان له مماثلة كبيرة بالدول الأوربية المطلقة الحكم - فلم يكن قائماً على تعريف "الدولة" وعلى ملكية الحاكم للشعب فى اختلافها الكامل عن "الملكية الخاصة" أو ملكية الأسرة ، وبدلاً من أن يقضى على المنازعات أقام المزيد من السيطرة المركزية على قاعدة النزاع للدايمو(١٦) ومرة ثانية بينما كانت لدى المتمردين اليابانيين نفس الأسباب التى ظهرت فى الغرب (أو فى الهند) ، فإنهم لم يطوروا لا اتجاهاً مثالياً يوتوبيا (كما اتضح من دراسة المؤمنين بالعصر الألفى السعيد) ، ولا وعياً طبقياً قوياً ، ولا همزة وصل مع النخبة العقلانية والمجموعة الثانوية التى تليها وهى مجموعات الساموراى،(١٧) .

وبالمثل فإن المدن القوية شبه المستقلة ذاتياً والقصور المستقلة فى فترة ما قبل حكم التوجوكاوا وفى أثناء حكمه ، لم تحقق المدن - مع إمكانية استثناء جانسى - مفاهيم ولا مؤسسات الحكم الذاتى الحضرى الموحد ولاحققت تنظيماً ذاتياً (١٨) .

وبالمثل على نقيض من أوربا ، فإن السلطة الدينية الاجتماعية فى اليابان تعلق أهمية أقل على الترتيب الأفقى وأهمية اكبر على الترتيب الرأسى فى مجال تنظيم الجماعات أو الطبقات مع تزايد الاستقلال الذاتى لذوى العزوة والحظوة وأهل القمة . وقد ظهر نفس هذا الميل للترتيب الأفقى فى صفوف المؤمنين بالعيد الألفى وعلى منظمات الحزب الشعبى الأمريكى - وعادة ما يتفجر الوضع عن آلاف من المتمردين على هذا الترتيب - ولكن ليس على نطاق مجال منظم لإعلان الاحتجاج .

---

(١٤) Mark Bloch, Feudal Society ، شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٦٤ ، P. Duus, Feudalism in Japan نيويورك ، هـ . كنويت ١٩٧٦ .

(١٥) T.Umesau " تكوين الحضارة الحديثة فى اليابان وتطورها" ، درس ألقى فى كوليج دى فرانس ، ١٩٨٤ .

(١٦) M.E. Berry النظام العام والارتباط الخاص : "اهداف وسلوك السلطة فى دولة اليابان القديمة" جريدة الدراسات اليابانية ١٢ : ١ عام ١٩٨٦ .

(١٧) W.W. Kelly الإذعان والتحدى فى يابان القرن التاسع عشر ، برنستون ، مطبعة جامعة برنستون ، ١٩٨٥ ، أ . والتهول ، الاحتجاج الاجتماعى والثقافة الشعبية فى يابان القرن التاسع عشر ، توسكون ، ولاية اريزونا ، مطبعة جامعة اريزونا ، ١٩٨٦ .

(١٨) S.N.Eisenstadt and Aschahar, Society, Culture and Urbanization ، بيفرلى هيلز ولندن ،منشورات ساج ١٩٨٧ الفصل الحادى عشر .

والوصف الشائع لهذه المجالات من مجالات النزال والتنافس ، والتى كانت بينها مماثلة لنفس تلك المجالات لأوربا الغربية ، إنهم لم يُعرّفوا فى مصطلحات دقيقة تحدد ملامحهم تحديداً صارماً عن غيرهم من المجالات الأخرى . وبدلاً من ذلك فقد عُرّفوا ببعض المصطلحات البدائية أوالمقدسة أو الطبيعية ، وظهروا كأنهم جزء متمم فى نسيج البناء الاجتماعى . إن القائمين على تنظيمهم لم تكن مؤسسات ذات استقلال ذاتى أو سلطة شرعية أو بيروقراطية أو حتى "عابرة" - أو مرتبطة باحتياجات السوق - ولكن عادة فى أغلب الأحوال شبكة تنظيمات أقل شكلية ، وعادة ما تكون متضمنة فى نفس نسيج الأطر الاجتماعية القائمة فعلاً - حتى لو كان المدخل والارتباط بمثل هذه الأطر القائمة مشفوعاً بإنجازات وفعاليات .

- ٥ -

كانت النتيجة الطبيعية لهذه المؤسسات الرئيسية المتسمة بهذا الوضع المعين لتعريفها والبنية لمجالات مؤسسية كبيرة من مجالات التنافس فى المجتمع اليابانى ، أن مؤسسات النزاع والتنافس داخل المجتمع اليابانى كانت أقل انفصالا عن بعضها البعض عن تلك الموجودة فى المجتمعات التى تشبهها فى البنية . فقد كانت القطاعات المختلفة للمجتمع - سواء أكانت ميدان نزاع أو شركات أو علاقات صاحب مؤسسة بعميله - تعرف بمصطلحات بدائية أو متداخلة المعانى . وقد كانت همزة الوصل بين مثل هذه المجالات وبين الأسواق ، تعتمد إلى درجة شديدة التركيز على مختلف أشكال التنظيمات وشبكات الاتصال غير الرسمية ، ولم تعتمد على أطر وظيفية واضحة ومجردة ولها شكل محدد .

لقد اتسع نشاطها داخل اليابان فى عصور مبكرة نسبياً ،ولذا كانت أهميتها فائقة وحاسمة هناك . ولكنها ، على أى الأحوال ، تغيرت وتحولت بصورة غيرت بعضاً من اتجاهاتهم المحورية ومفاهيمهم المؤسساتية .

وعلى المستوى المؤسساتى ، جرى هذا التحول فى اليابان فى غيبة من رجال الطبقة المثقفة ونظم الفحص والاختبار (بنفس الوضع وإن يكن بطرق مختلفة قام فى الصين ، وكوريا ، وفيتنام) إلى جانب سيطرة نوع جديد من الطائفية البوذية اتسمت بجماعة قوية ذات اتجاهات لنقل وتغيير نظم القيادة وتحويل النظام الوراثى القائم .

وفى نفس الوقت ، ظهرت فى اليابان بعض المفاهيم والاتجاهات للكنفوشيوسية والبوذية . ويمكن أن نلاحظ هنا (بعد ظهور أو ميهارا ١٩٨٧ ، وناكامورا ١٩٦٤) تحول النظم الترنسدنتالية المثالية والدنيوية إلى نظم "راسخة" - كما يتضح من تحول مفاهيم التصارع بين الثقافة والطبيعة إلى تأكيد أقوى على التداخل الدفين بين النظم الثقافية والطبيعية ، وعلى تأكيد مكثف على الطبيعة على أنها أساس موجود . مثل هذا التحول قد وصل إلى درجة كبيرة من الاندماج فى بعض المقدمات الأساسية والمفاهيم الخاصة بالنظام الاجتماعى - مثلها مثل الأوامر السماوية (كمبر ١٩٦٧) بتضمنها لمفاهيم السلطة ومسئولية

الحكام ، جنباً إلى جنب مفاهيم المجتمع. ودون تشابه مع الصين ، حيث يكون الامبراطور فى الأصل حتى ولو كان مقدساً تحت رحمة السماء Mandate of Heaven، فهو فى اليابان مقدس وينظر إليه على أنه تجسيد للإلهة الشمس ولا يمكن أن يكون مسئولاً أمام أى أحد . ويخضع الشوجون فقط وبعض الرسميين الآخرين فى الدولة إلى المساءلة ، وحتى هذه الفئات كانت تخضع للمساءلة بطريقة ليست واضحة تماماً وفى أوقات الأزمات والكوارث فقط كما حدث فى نهاية حكم التوكوجا .

وبالمثل ، فإن تحول الكونفو شيوسية والبوذية إلى اليابان قد وصل إلى مرحلة كبيرة فى مجال تضمنها فى العلاقات بين المفاهيم الخاصة بالأمة ، وتلك المجتمعات المتعاظمة القوة ثقافية كانت أم دينية (مثل البوذية أو الكنفوشيوسية) . والاتجاهات المتعاظمة العالمية الموجودة فى البوذية وأكثر كمونا فى الكنفوشيوسية . قد تم إخضاعها وصبغها بالصبغة الوطنية فى اليابان (كيتاجاوا ١٩٨٧ صفحات ب ، وج و د) . وعندما أطلق على اليابان أنها دولة مقدسة ، كان معنى ذلك أنها دولة تحميها الآلهة ،ورغم أنهم من الشعب المختار إلى حد ما ، لكنها ليست دولة تحمل دعوة الرب العالمية (سونودا ١٩٨٧ ، وأوكادا ١٩٨٧) .

إلا أنها ، على عكس عد كبير من الحضارات غير المحورية (على سبيل المثال مصر القديمة ، الأشوريون ، والسماريون - والذين لا يشبهون اليابان ، وكانوا على أى الأحوال، أيضاً حضارات قبل - محورية) - فإن اليابان وضعت أحاديث عقلية مضللة وفلسفية وأيديولوجية ودينية ، كما يظهر ، لأول وهلة ، فى تطور المناقشات الكثيفة بين مختلف مدارس الكونفوشيوسية الجديدة والمدارس التى تؤيد ما يطلق عليه اسم التعليم القومى فى فترة التوكوجاوا .

وتحول الكونفوشيوسية والبوذية فى اليابان يعكس عقائد اللامحورية والمحورية ، ليس فقط فى المجال المحلى أو الهامشى بل أيضاً فى "العقائد الصغرى" للمجتمعات المحورية بل فى التقاليد العظمى Great Tradition فى المجتمع "الكلى" .

- ٦ -

كانت واحدة من أكثر المظاهر متعة فى هذه الحالة المعينة لتعريف التكوينات المؤسساتية والسلوك ، هى نماذج الاحتجاج وحالات الصراع وإنهاء الصراع التى تطورت فى اليابان . وعلى عكس كل النتائج السائدة ، فإن اليابان ليست مجتمع صراعات - بل قامت على انسجام وتناعم طبيعى واتفاق جماعى فى الرأى .

ونظرة أكثر التصاقاً على المواد الغزيرة عن الصراع فى اليابان ، يحيى صورة مضللة إلى حد ما قياساً إلى مكان ملىء بمثاليات الانسجام واتفاق جماعى فى الرأى فى موضوع الصراع فى اليابان . هذه المثاليات واضحة فى تعريف الصراعات وحل الصراعات التى كانت سائدة فى اليابان : أولاً ، مع ميلها

الشديد إلى التقليل من حجم شرعية الاتجاه ، فإنها تفتح الطريق أمام التحدى ، ثانياً ، فى ميلها إلى التقليل من تعريف الفروق فى الاهتمامات والآراء إلى مصطلحات مثل الصراع التام أو التحدى ، وثالثاً فى اتجاهها لحل مثل هذه الاختلافات من خلال طرق شكلية تستند على التسليم بالتكافل والانسجام بين المتنافسين.(١٩)

ولكن وجود مثل هذه المجالات من الانسجام والاتفاق فى الرأى ، لا يعنى أنها تتخلل "طبيعياً" كل القطاعات فى المجتمع اليابانى إلى درجة أنها تقلل من نمو أو التعبير عن الصراعات .ولكن ، كما جاء فى تحليل أوفام الحديث فى مقاله "القانون والتغير الاجتماعى فى اليابان المعاصرة" ، لقد وضح (٢٠) - كما جاء فى بعض الدراسات عن الصراع الصناعى فى اليابان - أن مثل هذه المثاليات للانسجام ، أو لمصلحة الحكام (سميث ١٩٨٤) (أو عن "الرؤساء") تنشئ نماذج ورموزاً يجرى تنشيطها فى مواقف بعض الصراعات الشديدة أحياناً ، أساساً عن طريق بعض الجماعات المختلفة للنخبة أو لذوى السلطة ، حتى يمكن الوصول إلى نموذج خاص من نماذج الخلاص أو حتى تخفيف حدة الصراعات .

ولكن ليست هذه هى القصة الكاملة ، هذه المجالات عادة ما تستخدمها قطاعات من غير النخبة ، فى مواقف التحدى مع النخبة ، وتستخدم فى إسباغ الشرعية على القرارات التى تصدرها النخبة .وربما يمكن رؤية هذا الوضع بطريقة أفضل إذا نظرنا إليه من منظور أيديولوجيات ورموز الاحتجاج والعصيان ، خاصة عصيان الفلاحين ، والذى تمتد جذوره فى المجتمع اليابانى .

إن الاتجاه الأكثر شيوعاً فى هذه الأيديولوجيات والتى توجد أيضاً فى مواقف أخرى من مواقف الاحتجاج والتحدى هو ، مع استعارة تعبير ت.س. سميث (٢١) ، "حق الهبة" من القادة والنخبة والرؤساء . ومثل هذه الادعاءات ارتبطت بالاتجاهات المجتمعية والمؤيدين للألفية (٢٢) ، ولكنها لم ترتبط ، كما فى الكثير من حركات العصيان الأوروبية والصينية، بالرؤى الشديدة المثالية ووعى الطبقة

---

(١٩) R. Smith ، المجتمع اليابانى - المرحلة الانتقالية ، الذات والنظام الاجتماعى ، مطبعة جامعة كمبريدج ، ١٩٨٣ ، الفصل الثانى ، ج . أ . هالى "غمد سيف العدالة فى اليابان - مقالة عن القانون بدون مراسيم" جورنال الدراسات اليابانية ١٩٨٢ ، مجلد ٨ بند ٢ .

(٢٠) F. K. Upham ، *القانون والتغير الاجتماعى فى يابان ما قبل الحرب* ، كمبريدج ، ماساشوستس، مطبعة جامعة هارفارد ١٩٨٦ .

(٢١) T.C. Smith ، "حق الحصول على الهبة : الكرامة وعمال اليابان ، ١٨٩٠ - ١٩٢٠" ، فى دراسة مقارنة عن المجتمع والتاريخ مجلد رقم ٢٦ اكتوبر عام ١٩٨٤ .

(٢٢) I. Scheiner "السيد المحسن والفلاحون الشرفاء : العصيان ووعى الفلاحين فى حركة توكوجاوا باليابان" ، فى مقالة ت . ناجينا و أ. شينر (محررين) بعنوان الفكر اليابانى فى فترة التوكوجاوا ، شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٧٨ ، و. و .كيلى ١٩٨٥ ، وكذلك أ. ويلثال ١٩٨٦ .

القوية . ولا حتى ارتبطت هذه الاحتجاجات والعصيان عادة بالنخبة المتعلمة والجماعات الثانوية (الساموراى) .

هذه الاتجاهات كانت هامة جداً فى تطور الصراع الصناعى فى اليابان . (٢٣) وعلى أى الأحوال كلما تعاظمت صورة نماذج الخيرين فى العلاقات الصناعية فى اليابان - فلن يكون هناك شك أنه ، بالرغم من المحاولات الكثيرة التى قامت بها مختلف الجماعات الراديكالية والمؤمنة بالعيد الألفى ، خاصة فى العشرينات وفى أثناء أواخر الاربعينات والخمسينات - فإن الانسجام سيسود نماذج اتحاد الشركات ذات العلاقات الصناعية ، وسوف يكون هذا هو المزاج السائد فى حل الصراع الصناعى فى اليابان .

إن هذه الأنماط من الصراع ، كانت مرتبطة بشدة ببعض الأيديولوجيات التى طرحتها ثورة ميدجى - خاصة فيما يتعلق بفقدان كل الطبقات أثناء حدة الصراعات لأى أيديولوجية وكذلك لكل المفاهيم التى ترتبت على هذه الثورة وهذا النظام والذى ميزه عن غيره من مختلف المجتمعات الصناعية .

٧- البدايات الثقافية وبنية النخبة فى المجتمع اليابانى .

بحث الكثير من الدرارسين ، حتى هؤلاء الذين أكدوا على أهمية الصراع فى المجتمع اليابانى ، عن العلاقة المحتملة لتكرار هذه الأنماط المعينة لتعريف الصراع ولإنهاء الصراع ، وبعض الاتجاهات الثقافية أو البدايات التى سادت فى قطاعات عريضة من المجتمع اليابانى فى معظم فترات التاريخ اليابانى .

وقد أشار فيكتور كوشمان إلى هذه المشكلة فى المقدمة التى كتبها فى مؤلف السلطة والفرد فى اليابان (٢٤) . وقد نقلت أليس كراوس وجهة نظر كوشمان كما يلى(٢٥) :

قدم كوشمان وجهة نظره بأن اليابان إبان المراحل الأولى من التطور الاجتماعى السياسى بها والهروب من الغزو الأجنبى ، لم تقدم أى بدائل للسلطة السياسية كما حدث فى أوربا ، وما تقدمه السلطة كان ينظر إليه على أنه "أمر واقع" ، "كما لو كان جزءاً لا يتجزأ من النظام الطبيعى للكون" (صفحات ٦و٧) . وهكذا لم يتحقق النمو والازدهار لفلسفات مثل الفلسفة الترانسندنتالية المثالية أو فلسفة الرفض كما حدث فى الغرب وضاعت الحدود بين المقدس والدنس . لقد نظر إلى القداسة والدنس على أنهما كامنين فى حياة الجماعة ، وأن على رئيس كل جماعة أن يقوم بدورالوسيط بين جماعته وبين الآلهة والتسليم بوجود السلطة دون مساس بها واتصالها بالقوى العليا السماوية ، جعل القيام بأى وجه من وجوه المعارضة فى شكل مبادئ أو مثل أمراً صعباً للغاية .

---

(٢٣) G. Garon ، الدولة والعمال فى اليابان الحديثة ، بيركلى ، مطبعة جامعة كاليفورنيا ١٩٨٧ .

(٢٤) J.V. Koschmann (محرر) ، السلطة والفرد فى اليابان : احتجاج المواطنين من منظور تاريخى ، طوكيو ، جامعة طوكيو ١٩٧٨ .

(٢٥) E.S. Krauss " السلطة والفرد فى اليابان ، " (كوشمان ، محرر) ، جورنال الدراسات اليابانية مجلد ٢ رقم ٢ صيف عام ١٩٨١ الصفحات من ١٦٥ - ١٨٠ .

والخاصية الثانية لنماذج السلطة فى اليابان تكمن فى مبدأ "الحكم الناعم" (أعطى مجالا لظهور بعض الاحتجاجات) (صفحة ١٢) . ففى الغرب ، استخدمت القوة مراراً لقمع السكان ، بينما الاتجاه فى اليابان هو الحكم من خلال أيديولوجية وإقناع ، بالثقة أكثر منه بالخوف . فتحت نير حكم النخبة فى الغرب ، أصبح الصراع أمراً واقعياً ، وأصبح التعاقد هو التطور المنطوى على الحيلة لبناء أنظمة تعاونية، أما فى ظل الحكم الناعم فى اليابان ، أنكر وجود صراع باسم وحدة الجماعة ، والتراضى أصبح هو أفضل الطرق لقمع أى مظهر للصراع .

وطالما ظهرت مقاومات للحكم الناعم والسلطة الممنوحة سواء عن طريق انفصال الفرد عن مجتمعه "بالانعزال" ، أو بإعلان العصيان عن طريق "إقامة الطقوس المناسبة" (الصفحات من ٢٠-٢١) . وكانت أشكال الاحتجاج النشطة تتجه إلى التعبير اللفظى أكثر من كونها أنواعاً تتسم بالعنف . وكان السلوك الصادر عن هذا الاحتجاج اللفظى معبراً بصفة خاصة عن عقيدة كامنة ، ويحقق للفرد راحة وإحساساً بالإخلاص مع نفسه ومع مبادئه ، أكثر مما كان يقصد به تحقيق أية مطالب أو إنجازات . وهذا ما كان يمثل الخلاص الوحيد من الإحباط . ورغم أن كوشمان يعتقد بأن مثل هذه الأنماط من السلطة ومن طرق الاحتجاج لازال لهما تأثير فعال حتى فى زماننا المعاصر ، فإنه يرى أيضاً أن أنماط المعارضة الحديثة مثل حركة المواطنين قد كسرت القالب الكيفى للسياسة اليابانية .

-٨-

هذه الاتجاهات التى قام بتحليلها ت. سميث وكوشمان وآخرون كثيرون (٢٦) ، تستند إلى بعض الاتجاهات الثقافية الرئيسية والتى تظهر باستمرار فى معظم فترات التاريخ اليابانى ، وفى معظم قطاعات المجتمع اليابانى .

فمن منظور حضارى مقارنى شامل ، يتضح أن أكثر الاتجاهات أهمية كانت : انخفاض مستوى الضغوط بين النظم المثالية والأرضية ، رابطة قوية بين هذا الاتجاه واتجاهات أخرى عالمية ، مع تأكيد قوى على رسم آفاق النقاء والتلوث والتأكيد على النشاطات الدينية كمعابر بين هذه الآفاق ، والالتصاق القوى بالنظام الاجتماعى والكونى الممتد من الأسرة عبر دوائر مختلفة أوسع نطاقاً لتحقيق الالتحام مع باقى الجماعة ككل ، والتأكيد القوى على هوية الجماعة والنسيج الاجتماعى ككل ، ورباط خاص من الولاء للوضع الرأسى والأفقى للجماعة ، كمكونات جوهرية فى الهوية الشخصية .

-٩-

هذه الاتجاهات ، وذلك الميل التام للانسجام والخير وما شابه ، لم يطيروا عبثاً فى الهواء ، بل

(٢٦) T.S. Lebra and W. P. Lebra الثقافة اليابانية والسلوك ، هونولولو ، مطبعة جامعة هاواى عام ١٩٨٦ .

كونوا المحيط العام للمجتمع الياباني . لقد صاغتها جماعات النخبة الرائدة والثانوية ومعارضى النخبة ومختلف التأثيرات التى ظهرت فيما بعد فى المجتمع اليابانى وفى التاريخ ، على الأقل منذ بداية فترة الكاماكورا وما بعدها . هذه الاتجاهات ترتبط إلى أقصى حد بالسمات الأساسية لأوجه التحالف بين صفوف النخبة ،وامتزاجها بأساليب النظام الصارم التى مارسوها .

لقد تكون هذا التحالف من عدة عوامل . كان أكثر مايحرك هذه المجموعة "النخبة الوظيفية" - فى السياسة والجيش والاقتصاد والثقافة الدينية - جنباً إلى جنب كونهم الممثلين للأسرة ،والقرية والعشيرة - أو ، فى العصر الحديث ، لمختلف القطاعات الاقتصادية والبيروقراطية .

وكانت الخصائص السائدة لهذه النخبة سبباً فى سيطرتهم التامة ، كان ذلك الالتحام الدفين بالجماعات والمجموعات من خلال مصطلحات مثل الأصالة والقداسة والمتعلقة بالزعامة الدينية ، أكثر من كونها طبقة متخصصين قادرة على القيام بما يعجز عنه البشر العاديين .

ومعظم أوجه النشاطات المتخصصة - الاقتصادية والثقافية أوالدينية - كانت أيضاً ترتبط باتجاهات الإنجاز(٢٧) ، لكنها أيضاً كانت منظومة داخل نسيج متفرد وأبعاد يصعب اختراقها لغير الخاصة .

هذه الخصائص البنيوية للتحالفات الكبرى ومناوأة التحالفات والاتجاهات الثقافية والصيغ التى أفرزوها ،قادت إلى إعادة بلورة مستمرة لمثل هذه التحالفات ولبلورة عدد جديد من أنواع التحالف . لقد أدت هذه التحالفات إلى إعادة بناء بعض الاتجاهات الدنيوية والدينية والعلاقية بين الأفراد ، كقاعدة لعضوية مثل هذه التحالفات (هاما جويشى ١٩٨٥) ، ولكنها لم تتجه بهم إلى التحول لاتجاهات أكثر فاعلية أو انفتاحية ..

هذا الاتجاه إلى تحديد العضوية فى التحالفات إلى مصطلحات ذات صلة ما بالروابط الدنيوية والدينية ، ولإنجازات لا تحقق الفردية ، قد ساعدت إلى حد كبير فى إذكاء شعلة التطور فى الصفوف الرأسية الهرمية الأفقية ، وإن لم تكن فى الواقع قد نفت وجود مثل هذه التقسيمات الأفقية فى المجتمع اليابانى .

ومما يرتبط بهذه الخصائص التى للتحالفات والتحالفات المعارضة القائمة فى المجتمع اليابانى ، ذلك الضعف النسبى للصفوة الداعية للاستقلال الذاتى الثقافى - والتى أشرنا إليها من قبل - بالقياس إلى ثورة ميدجى . حقاً إن مجموعة من ممثلى الثقافة مثل القساوسة والرهبان والمدرسين وما شابههم - قد اشتركوا فى هذه التحالفات ، ولكن باستثناءات قليلة للغاية ، كانت مساهماتهم مبنية على أساس الروابط الدنيوية والاجتماعية ، وعلى مبدأ قاعدة من الانجازات والضرورات الاجتماعية التى قامت عليها

---

(٢٧) G.De Vos " أبعاد الذاتية فى الثقافة اليابانية" ، J.Marsella, G. Devos and F. L. Hsu (محررين) ، الثقافة والمنظور الشخصى فى آسيا والغرب" ، نيويورك ولندن ، منشورات تافيستوك ١٩٨٥ ، صفحات ١٤١ - ١٨٥ .

هذه التحالفات فعلاً ، دون أن يكون لهم دور واضح فى التغيير أو الشرح لما هو قائم فعلاً، حتى فى الميادين الثقافية التى كانت تدخل فى اختصاصهم . إن هذه الميادين - الثقافية والدينية أو الأدبية - كانت هى أيضاً قد جرى تعريفها بحسم بناء على مصطلحات دنيوية - دينية ، رغماً عن حقيقة أن الكثير من أوجه النشاط المتخصص قد نمت وتطورت بداخلها .(٢٨) .

-١٠-

إن مجموعة الاتجاهات الثقافية وسمات النخبة والمتحالفين (وتفاعلهم مع قطاعات عريضة) ، التى ترتبط بالاتجاهات الثقافية الأساسية التى ظهرت فى المجتمعات اليابانية وصاغها الأعضاء فى التحالفات والتحالفات المعارضة ، والتى سادت فى كثير من قطاعات المجتمع اليابانى ، قد صاغت أيضاً بعض الخصائص الجوهرية فى تكوين المؤسسات فى معظم فترات التاريخ اليابانى والتى أشرنا إليها من قبل .

هذه النخبة وتحالفاتها ، كما ظهرت فى فترات مختلفة من تاريخ اليابان وفى قطاعات عديدة من المجتمع اليابانى ، حاولت أن تحرك مصادر الانعزالية وتحل الصراعات الاجتماعية فى اتجاه فكرة انسجام الجماعة - التى فسروها هم كما تراءى لهم .

ولكن من الأمورالواضحة تماماً ، أنهم لم ينجحوا دائماً فى ذلك . فهذه التعريفات للميادين المؤسساتية جنباً إلى جنب اتجاهات الضبط التى مارسها النخبة ، عادة ما ولدت بؤراً وحفراً للصراع .

وهكذا بدأ الصراع ينبثق فى اليابان من خلال مبادىء دينية لأى مجموعة عن طريق ممثليها (المعينين أو المنتخبين) من القادة ، والذين يضمون بين صفوفهم الكثيرين من المنادين بالمساواة والمتعاطفين مع الطبقات الأفقية . لقد كان الصراع قائماً بين التطبيق الصارم لمثل هذه المبادئ ومصالح مختلف الأفراد والجماعات داخل أى تنظيم شامل - الأسرة ، مجتمع القرية ، أوالشركة . كان هناك صراع بين الوحدة الداخلية وبين مصالح أى من هذه المجموعات أو الشركات - تصاغ فى العادة بمصطلحات دينية رأسية المنبع - والتنظيمات الأوسع التى استمدت جذورها بالضرورة من الأسرة أوالقرية ، أو من عمال مصنع ، وكان هناك صراع متمركز فى تحديد الموقع المناسب لشبكة أعمال أفراد الطبقة الرأسية ، والضغوط المزدوجة فى التدرج الوظيفى لأعلى وأسفل بين صفوفهم .

والحقيقة المؤكدة أن الكثير داخل بنية وعمل المجتمع اليابانى قام على أساس مثل هذا الازدواج ، وعادة ما تعنى الصيغ المعارضة للرسمية والتحالفات الرأسية أنها عندما تتصدع - أو لا تكون متبلورة بعد - فإن مجابهات مكثفة قد تنشأ والتى لا يمكن التعامل معها من خلال شبكة الإجراءات القائمة فعلاً

---

(٢٨) إن أصدق تصوير لهذا الضعف فى صفوف هؤلاء الممثلين هى ثورة ميدجى ، حيث لم يلعب أى من هؤلاء المجموعات دوراً إيجابياً بنّاء فى داخلها .

. ذلك لأن الأيديولوجية الواضحة لهذه الضغوط تحاول أن تحقق انسجاماً متبادلاً ومنافع ، ولأن التركيز على الانسجام يمنع الاستعداد للاعتراف بأن الصراعات توجد فى موقف حاد من المواجهة ، فليس هناك سوى إجراءات مؤسساتية قليلة تصلح للتعامل مع مثل هذا الموقف .

وبالفعل ، فأينما ضعفت الروابط الرأسية المختلفة - كما يحدث بعد الاحتلال ، عندما أبعدت هذه القمة للروابط عن دورها الرمزى(٢٩) - وعندما ترتبط بالتأكيد الأيديولوجى على الانسجام وتجنب الصراعات ، فإن هذا الوضع قد يهيج موقف المجابهة والانفجارات الذى ينمو فى كثير من المواقف فى مسار التغير الاجتماعى أو الاضطربات .

إلا أن مواقف المجابهة والانفجارات لا تقود - على الأقل لزمن ما - إلى تكوين مؤسساتى باتجاهات جديدة للغاية لحل الصراع - فى اتجاهات رسمية أو دينية أو شاملة - حتى ولو كانت قد قامت بعض المؤسسات وفقاً لتبنى هذه المبادئ . ومثل هذه المؤسسات والاتجاهات الرسمية الكثيرة لحل الصراع ، والتى توسعت عن طريق نمو البيروقراطية ، قد "أغلقت أبوابها" بسرعةنسبية عن طريق بعض التحالفات ومعارضة التحالفات القديمة أوالجديدة . لقد تكونت بنية هذه التحالفات وفقاً لصيغ دنيوية - دينية ، ورموز راسخة ومبادئ واتجهات راسخة فى الاطار العام . والحل المنبثق عن هذه المواقف لإنهاء الصراع يتجه إلى إعادة بناء بعض المبادئ الرأسية الدينية ، حتى ولو كانت جديدة - وأكثر رسمية - فهى تنظيمية أو مؤسساتية التشكيل ، وبها أيديولوجيات مختلفة تدعمها وتعريفات خاصة بها . والاتجاهات الرأسية غالباً ما تدين بنفس مبادئ المعتقدين في العيد الألفى ،وليس لها اعتقادات يوتوبية إلا فى النادر - اتضحت بصورة كبيرة فى حركات عصيان الفلاحين ، أو فى العصرالحديث ، فى حركات احتجاج مختلفة ، مثل على سبيل المثال ، حركة الحقوق المدنية .(٣٠)

لقد كونوا مستودعاً للمناهج الثقافية وكونوا مجموعة هامة من مكونات العمل الجمعى ، لكنها لم تكن فى العموم فعالة فى تغيير المقدمات الجوهرية للمجتمع اليابانى ونظم قواعد الصراع السائدة داخلها، لكنهم كانوا يحتاجون باستمرار إعادة تشكيل هذه المقدمات .

---

(٢٩) T.Ishida " استراتيجيات عدم المجابهة فى ادارة الصراعات الداخلية ، راموت - يورا ويوشى سوتو" ، فى كتاب كراوس وروهلن شتاينهوف الصراع فى اليابان ١٩٨٢ صفحات ١٦ - ٣٨ .

(٣٠) J.L. Huffman " مناظرة أو جدال عن الحقوق الشعبية - السياسية أو الايديولوجية" فى كتاب H. Wray and H. conroy (محررين) Japan Examined - Perspectives on Modern Japanese History ، هونولولو ، مطبعة جامعة هاواى ، ١٩٨٣ ، صفحات ٩٨ - ١٠٧ ، د. بوين العصيان والديمقراطية فى اليابان فى عهد ميدجى ، بركلى ، كاليفورنيا مطبعة جامعة كاليفورنيا ١٩٨٠ .

١١- بعض النتائج التحليلية عن الائتلاف والاختلاف فى المجتمعات الجديدة

إن نجاح النخبة وذوى النفوذ فى تنشيط هذه المناهج الخاصة بالإتسجام كمكونات لتهدئة حدة الصراعات ، وقدرتهم الفائقة على بناء عصبيات قوية للغاية ، متعلق بجذور المفاهيم الأساسية عن الذات والمجتمع والطبيعة ، مغروس فى ثنايا التحضر والتعليم والاتصالات . ولكن هذه المفاهيم لم تؤكد ، كما حدث ، القبول التلقائى لمختلف القطاعات فى المجتمع ولرغبات النخبة .

بل على العكس ، فإن هذه المفاهيم حددت قواعد شرعية النخبة ، فمن ناحية حددت وأدارت السبل التى عن طريقها مارسوا قوتهم ، بينما فى الجانب الآخر كيفوا المسئوليات الملقاة على عاتقهم . لقد حدث فقط بعد مرور فترة طويلة أن مارس النخبة وأصحاب النفوذ سلطانهم ، وكذلك وافقوا على القيام بما يطلب منهم ، وانخرطت القطاعات المختلفة للمجتمع اليابانى فى نمط من التداخل والتبادل من الطقوس والمواقف الدينية كما سبق شرحه ، حتى أن أنماط الانسجام والإجماع فى الرأى أصبحت ذات فعالية فى عملية إنهاء الصراعات .

ومن خلال مثل هذه العمليات من التداخل تتضح مختلف المكونات التى ذكرت من قبل - بمعنى ، أن الاتجاهات الثقافية الرئيسية ، والمقدمات المؤسساتية ، ورموز الانسجام، وبنية النخبة - تجمعوا معاً وقدموا شرحاً للسمات المميزة للمجتمع اليابانى ، والتى ميزته عن تلك المجتمعات الصناعية ،والتى سادت فيها أشكال مختلفة من مثل هذه المكونات .

-١٢-

هذه الاعتبارات لا تنفى الحقيقة الواضحة التى تشير إلى أنه فى الكثير من المفاهيم الأساسية لبنيتهم المؤسساتية - سواء أكانت بنية مهنية أوصناعية ، فى بنية التعليم أو المدن - قد حدث تقارب قوى بين مختلف المجتمعات الحديثة .

هذا التقارب قد أوجد مشكلات عامة ، ولكن أنماط الخصومات بين هذه المشكلات اختلفت كثيراً بين هذه الحضارات - وهذه الخلافات كانت إلى درجة كبيرة مرتبطة باختلاف التقاليد - أو بمختلف المقدمات والقيم الجوهرية - والتى أصبحت متبلورة ودائمة التجديد فى بنيتها فى هذه الحضارات وفى خبراتها التاريخية .

وهكذا فى تفصيل موسع ، فإن هذه الأنماط الرمزية والمؤسساتية للخصومات إلى جانب المشكلات الشائعة للمجتمعات الحديثة ، والرموز المختلفة والتكونات المؤسساتية ، تشكلت كلها بتجميع هذه العوامل التالية . فأولاً تتشكل بالمقدمات الجوهرية للحضارات والمجتمعات والتى تنمو داخلها هذه المؤسسات ، أوبتفصيل أكثر شمولاً ، بالتعريف الأساسى للعلاقة بين النظام الكونى والنظام الاجتماعى ، بين النظامين الاجتماعى والسياسى ، للسلطة والعقائد والمساواة التى تسود فيها .ثانياً ، أنها تتكون بأنماط الاحتجاج وتتشكل بمختلف أشكال معارضة النخبة فى مختلف قطاعات المجتمع .

وكما فى كل حالات التغييرات الاجتماعية ، فإن العامل الحاسم فى بلورة الرموز الجديدة والتكوينات المؤسساتية هو النخبة بكل أشكالها ، القديمة والحديثة . هذه المجموعات ذات أهمية حاسمة فى تكوين التشكيلات المؤسساتية الحديثة والرمزية ، كما حدث فى المجتمعات الحديثة المختلفة .

وكما حدث فى مختلف أشكال الهرطقة والخروج على الاجماع ، فإن هذه المجموعات لاتشكل نسقاً. فالنخبة الجديدة كانوا أكثر تأثراً بالتقاليد القائمة واستجابتها للتغيير ، وبالهرطقة وبالابتكارات التى فاقت كل ما هو متوقع . وقد تغيرت كل التقاليد القديمة لتواكب الموقف الجديد الذى نشأ .

والاستجابة للتغير لم تتشكل بما تم وضعه أحياناً مثل القوى الطبيعية الكامنة فى هذه المجتمعات، ولا بالكشف الطبيعى عن تقاليدهم ، ولا بوضعهم فى النظام الدولى الحديث - وعند الحاجة فمن المفيد الحديث عن مثل هذه القوى الكامنة دون إشارة إلى أوضاع تاريخية معينة وأوضاع دولية - ولكن عن طريق التلاقى والروافد بين مختلف المفاهيم للمجتمعات التى جرى تحليلها فى الفقرات السابقة ومختلف النظم الدولية الحديثة . هذا التلاقى يؤدى إلى عامل قوى للاختيار بمراعاة بلورة التكوينات الرمزية والمؤسساتية .

وطالما اتسم مدى الاختيارات فى أى موقف تاريخى بالمحدودية ، فإن المنهج المتبنى فى أى موقف معين من مواقف التغيير بعامة ، وفى مواقف التحديث بخاصة ، لا يكون مقدراً بدقة سواء عن طريق النظام الدولى الذى صيغ بداخله أو عن طريق تقاليد المجتمعات محل الدراسة . وفى موقف شديد التشابه بنيوياً ،توجد دائماً مجالات لبدائل ممكنة يمكن الاختيار من بينها باستمرار .

مجلة ديوجين

العدد ٩٢ / 148

فبراير ١٩٩١

محتويات العدد

الثـــورة الفرنســـية
وثقافـــة ماركـــس

بقلم ماكسيملين روبل Maximilien Rubel

" سوف تتخيلين ياطفلتى العزيزة أنى مغرم جداً بالكتب
لأنى أقلقكم بها فى وقت غير مناسب .
ولكنك مخطئة تماماً . أنا آلة تعمل لالتهامهم ثم تقذف
بهم فى شكل آخر على كومة قمامة التاريخ "
(ماركس لإبنته لورا لافارجو ، ١١ أبريل ١٨٦٨) .

الإعتراف المقول بأعلى كمقدمة يبين بمأساوية شديدة العاطفة الحاسمة لقارئ شره أكثر مما ينبغى ، وغير محدد فى حب الاستطلاع ، ولكنه واع جداً بالاحتياجات النهائية للعمل الذى كان يجب أن ينجزه : النقد العلمى لنظام دولى لتنظيم اجتماعى " يكون فيه الانسان مخلوق مستذل ومستعبد ومهجور ومحتقر " (١٨٤٤)". والشعر المصقول والفلسفة فى عالم لايشعر بالحياة يصبحان شركاء للأفراد والمؤسسات المسئولة أساساً عن الهمجية المسماة بالحضارة الحديثة . ولكن للتغلب على ذلك كان من الضرورى أن نطرد الافق التاريخى المظلم الناتج من ماضى بعيد حيث كانت الثورات الاجتماعية العظيمة فقط تؤثر على مراحل التقدم التى تبدو غامضة بسبب التعرف عليها عن طريق وسائل ظاهرة انحسار رديئة جداً . ثورة واحدة فقط حدثت تحت شعار مناقض للتحرير بطموحات عالمية وإنحدار وأحداث يتعذر محوها وهى الثورة الفرنسية . والنهاية مثل البداية فلقد درسها ماركس كحدث فريد في علاقتها مع ما سبقها وأيضا فى وعودها بالتحرير . وعلى الرغم أنه من الحقيقى أن ماركس "لم يكتب تاريخاً للنظام القديم " وهي ملاحظة قوية التأثير " الا أنه لا يجافى الحقيقة أنه درس وألف بتلهف طالب مدرسى مفتون بالتاريخ كمية ضخمة من الوثائق التى يمكنها المساعدة فى فهم أثر " النظام القديم " على نشوء الثورة " ؛ على عكس مافكر فيه فرنسوا فوريت (ماركس والثورة الفرنسية باريس " ١٩٨٦" ص ٧٩) اكثر من ذلك فإن مؤلف رأس المال استوحى من التاريخ الثورى لفرنسا الإلهام الى "شعر المستقبل"

ترجمة ايهاب محمد حافظ

الذى تم تصميم الصورة التالية فيه .

مجتمع البرجوازية القديمة بطبقاته وطبقاته المضادة مهد الطريق لأتحاد تكون فيه التنمية الحرة لكل شخص شرط للتنمية الحرة للجميع" (١٨٤٨). (*)

١- حرفة الحكم الاخير .

فى بداية أكتوبر ١٨٤٣ ترك ماركس موطنه راين لاند فى بروسيا وانتقل الى فرنسا . انتقل الى باريس فى شارع ڤانو (ضاحية سان چيرمان فى ذلك الوقت) بمصاحبة زوجته نى چينى ڤون واستڤالين .وكان مرتبطاً بالمدير السابق لل Deutsche Jahrbücher فى دريسدن وال Anekdota فى زيوريخ . وأقنعه ارنولد روج بالمساعدة فى تقدم (الكتب السنوية الفرنسية الألمانية). لم يعد من الممكن له متابعة نشاط صحفى بروسيا فردريك ڤيلهلم الرابع " لم أعد استطيع أن أفعل أى شئ فى المانيا " " الجميع فاسدون ". ان ايقاف نشاط Rheinische Zeitung التى كان رئيساً لتحريرها من اكتوبر ١٨٤٢ حتى مارس ١٨٤٣ ، ظهر له على انه " تقدم للوعى السياسى " وحرية تحله من اداء " مهام عبودية " ، ومن التعارك " دبابيس ربطة العنق بدلاً من العصى " (١)

ولقد احضر ماركس معه بعض الأوراق والأدوات الدراسية لمشاريع أدبية متنوعة طموحة خدعت هدف المؤلف الشاب عن مواصلة واكمال انعكاسات فى باريس كانت قد اختمرت ونضجت فى اثناء سنواته الجامعية فى بون وبرلين. ولقد حصل على الدكتوراه فى الفلسفة فى سن ٢٣ ، وفى برلين ارتبط بمجموعة من أتباع هيجل ، وفى بون عمل مع بورنو باوير الاكبر منه بتسع سنوات ومعروف بأعماله فى نقد الكتاب المقدس . وبعد نزاعاته كلاهوتى او ارثوذكسي ؟ بأن الحاد ديڤيد شتراوس مؤلف حياة المسيح سبب فضيحة هذه البيئة " اللاهوتية " التى ترى نفسها تتحدث الى فكر متحرر رحبت بالزميل الشاب بأحترام واعجاب يدعو الى الدهشة ، اذ لم يقد م شيئا بعد يسمح بالحكم عليه لنتائجه . ولكن شهادة بعض من هؤلاء الشركاء جعلت من الممكن الشك فى السبب الذى دعا بشخصيته هذا المجادل الشاب إلى الافتتان بمن هم اكبر سناً . وهذا ماكتبه موسيس هيس المعروف بأفكاره الراديكالية لصديقه الروائي بيرتولد أويرباش :" سوف تسعد برؤية شاب صغير هو أحد أصدقائنا برغم انه يعيش الان فى بون حيث سيقوم قريباً بالتدريس .. أنه شخص ترك انطباعاً عميقا لدى .. يمكنك ان تتوقع مقابلة أعظم فيلسوف أصيل ، وربما الوحيد الحى الآن الذى سيجذب انتباه ألمانيا ، وسيتم تقديمه للجمهور قريباً فى كتاباته وأيضاً فى قراءاته . وفى تعليمه ونزعته الفلسفية فى أنه لم يتخط شتراوس فقط ولكن ڤويرباخ أيضاً . ولو أمكننى أن أكون فى بون عند القائه لدروسه فى المنطق لكنت اكثر تلاميذه ولاء .. اليوم فقط عرفت كم كنت جاهلاً فى الفلسفة .. دكتور "ماركس" هو اسم المثل الأعلى لدى(حوالى٢٤ سنة على الاكثر) الذى سيعطى الدفعة الأخيرة لدين وسياسات القرون الوسطى. انه يجمع بين الروح الفلسفية العميقة والسخرية اللاذعة جدا تخيل روسو وڤولتيير وهولباخ وليسنج وهين وهيجل مجتمعين فى شخص واحد - قلت مجتمعين وليسوا متشابهين بالصدفة - وسيكون عندك دكتور ماركس (٢) .

(*) المقال الحالى هو طبعة مختصرةلعمل مقصود من أجل دراسات في الماركسية (مجموعة I.S.M.E.A سلسلة رقم ٢٦ " ١٩٨٩) بعنوان ماركس مفكر الثورة الفرنسية " Marx penseur de la Reevoluticn francais راجع نفس العدد مقال لويس چانوڤير "الحرية والمساواة والملكية " وايضاً لأعمال ماركس أمام البونابرتية . باريس ١٩٦٠ والموضوع الاساسى للمقدمة يتحدث عن ماركس مؤرخ الثورة "

ما نوع المحادثات التي يمكن ان تكون بين ماركس وزائره ؟ وقد لا يعرف هيس الافكار اللاهوتية التي دافع عنها ماركس في أبريل ١٨٤١ فى absentia جامعة "إينا" ، عمل لم يتم نشره يتحدث عن الفرق بين الفلسفة الطبيعية عند ديموقراطيس وأبيقور . " . قام ماركس بترك ترایر لينضم الى برونو باوير فى بون حيث كان يأمل أن يبدأ عمله كأستاذ للفلسفة ويطبع افكاره ، ولكن فساد صديقه الذى أنكر كل شئ وادعى الألوهية عن طريق زملائه فى كلية اللاهوت وضعت حداً لاشتياقه . وهكذا تبقى امكانية التعرف على مشروع بدأ فى أوائل مارس ١٨٤١ وهو وضع مقدمة فلسفية " سجلات الألحاد " .. لقد اقترب لودفيج فويرباخ للمشاركة فى هذا المشروع . ولقد أدرك إنجلز فيما بعد أن جوهر المسيحية كان المصدر للحماس الدينى العام . " نحن جميعاً فى كل وقت نتبع فوير باخ " . هذا الانجذاب العقلى يفسر قرار ماركس بالبقاء لمدة عام تقريباً بالقرب من باير والتعاون معه فى كتيب يبدو على شكل تحذير عنيف عن الألحاد واليعقوبية التى يدعيها هيجل . وعن طريق مقال بعنوان ساخر " حرفة الحكم الأخير " ، عن هيجل الملحد وعدو المسيح : انذار ، استطاع الأثنان الكافران المتنكران فى صورة التقوى والدفاع المتصلب عن الأيمان مهاجمة فلسفة هيجل الدينية بعنف (٣) . "وعداء المسيح" هذا يظهر فى اتباع هيجل وليس فى خصومه ؛ ولكن على العكس يعمل الحلفاء معاً فى سرية لتدمير المسيحية ولكن اكثر الأعداء خطورة كانوا الفرنسيون المنهزمون عن طريق الوحدة الدينية وهم "جماعة اعداء المسيحية ، " وكان النصر بسبب المفكر الألمانى . ونظرا لشعور هيجل بالكراهية لكل شئ دينى " فلقد أصدر تصريحات الميثاق الشيطانى.

ولقد قام المؤلفون ، بعد توبيخهم للفلسفة الهيجلية ، لأنكارها للسلطة الخارجية لمنفعة المبدأ العالمى للأمور الداخلية ، بأنهاء محاكمتهم بأدانة زائفة أصبح فيها منتهك الدين مذنب بجريمة كبيرة ضد الروح والأيمان : تمجيد الثورة الفرنسية التى اعتبرها " اصلاحاً للبشرية وعملاً امكن للفلسفة من خلاله أن تظهر تماماً قدرتها للسيطرة العالمية " . وهيجل " اليعقوبى المتطرف" استمر فى وقاحته من اجل ان يرى فى فرنسا " كمصلح حقيقى للناس ، فى الثورة للأصلاح الحقيقى للبشرية " . ولم يدرك اتباعه الشخصية الألمانية وأشكالها الخارجية واعتبروا أنفسهم على سبيل الخطأ مقمعون من الحكومات ، ويذعنون لكل العواطف الوطنية والإتجاهات والتعصب مثل " كوبين المجنون " ومثل " أرنولد روج الألمانى .

وعندما ندرك أن الأول كان فى ذلك الوقت الصديق الحميم لمؤلف الكتيبات الشاب ؟ وأن هذا الأخير قد أصبح بعد عامين المحور المساعد فى باريس للصحيفة الألمانية الفرنسية التى كان ماركس يصطدم فيها بحرية وحسم مع فلسفة هيجل السياسية ، فأن التحذير التالى يصبح ذو قيمة رمزية . «من يعرف اذا لم يكن بينهم (كوبين وزملائه) اتباع دانتون ،وروبسبير ، ومارا فى المستقبل .؟ »

تعبيرات كثيرة إختلطت ببراعة مع ملاحظات مستعارة من هيجل ووجدت مكاناً لها فيما بعد فى كتابات ماركس ، عندما أصبحت الأهداف مثلا مثل أهداف الأيام الماضية لأخوة باوير وأرنولد روج وماكس ستيرنر . وكانت هذه فترة " الثأر " ، وبتحديد أكثر اختباراً للوعى حيث كانت الأولوية للدراسات الفلسفية تؤدى الى استخدام معرفة مستمدة من الأدب التاريخى ، كما تستمد من دراسة الاقتصاديين .

ولكن ماركس " الصغير " لم يتعلم شيئاً من اتصاله ببرونو بادير اللاهوتى الملحد . ولقد كان قابلاً لأن يعلمه فى نزاعهما المشترك المفقود والمنتهى بعد انفصالهما عندما حاول ماركس الانتقال لبلده وبالمعدلات الأولى للصحافة ، الإنجازات المتحررة للثورة الفرنسية . ومن وراء المبالغات التى تتطلبها طبيعة النص ، يتم التعرف على اسلوب الناقد والمحلل المستقبلى للمادية الفرنسية وذلك لفهم " العالم الحقيقى " ولترجمة الألهام الفلسفى لزعماء الثورة الفرنسية . والحقيقة القائلة أن فرنسا هى الأرض المختارة لكل الثورات الاجتماعية الحاسمة خدعت حدس ماركس فيما يتعلق بالعجز " التاريخى " للبرجوازية الألمانية للتغلب على روابط الاستبدادية البروسية .

لو كنت قرأت الصرخه The Trumpet عن هيجل ، وان كنت لا تعرفها ، فيجب أن أعرفك ولكن تحت عهد من السرية .. أن كاتبها كان باوير وماركس . لقد ضحكت حتى الدموع عند قراءتها . كاتب هذه الملاحظات چورج چانج أحد قيادات الشباب الألمان فى كولون ، ولقد باح بهذه الأشياء إلى أرنولد روج بعد أن ذكر فى خطاب أن ماركس وباوير وڤويرباخ سيعملون معاً ليقدموا " مقدمة سياسية - لاهوتية ، " وأنه من الأفضل للملائكة ان تحمى السيد الطيب " ، لأن " هؤلاء الثلاثة بلا شك سيتبعونه فى السماء وسيقيمون دعوى قضائية ضده (٤) . ووصلت أخبار المشروع المشير الى " روج " الذى تحدث عنه مع " صديق " برونو باوير وماركس وكريستيانسين وفويرباخ سوف يصرخون فوق الجبل أو ربما قاموا بذلك بالفعل وقد وضعوا راية لإلحادهم وقدرهم المهلك وفقدت أفكار الألهة والدين والخلود سلطانها رغم المناداة بالجمهورية الفلسفية وقدسية الانسان " .وبعد عدة شهور قام برونو باور بإبلاغ روج أن "ماركس اللاهوتى " و " وزميله فى دراسة المسيح " مازالا يعملان فى الجزء الثانى من الصرخة (٥) . وتبعاً لدراسة مفصلة له فهذه كانت الفترة التى كان فيها برونو باوير ، تلميذ هيجل المرتد ، تحت التأثير الكامل للاتجاه التقليدى للثورة الفرنسية (٦) . ولقد كانت أيضاً الخطة التى اصبح فيها دكتور الفلسفة الشاب بالنسبة لجماعته متاثراً بأفكار الراديكالية التحررية كمفكر قادر على حل " أزمة الفلسفة " وذلك بأن يتولى القيادة بين " الفلاسفة الجدد " ليذهب فيما وراء مثالية استاذهم الفيلسوف هيجل ولينتقل الى تطبيق الفكرة (٧) .

إن مشكلة الشرق التى نشأت فى ١٨٣٩ كصراع تركى مصرى هدأت فى ١٨٤١ فى توتر خطير بين ألمانيا وفرنسا . ولقد أثارت فى كلا البلدين موجة من الوطنية وجعلت ممثلي الطبقة العقلانية يجهرون سياسياً برأيهم في الايمان . وفى هذه الأحداث للأزمة السياسية وأزمة الفلسفة وبرغم الإعلان بالحرمان النهائى لبرونو باوير " كمنشق " عن طريق أغلبية زملائه والحكومة، فلقد توصل ماركس الى قراره بالاستجابة علانية لتوقعات اصدقائه ومعجبيه. ولقد فقد الآن كل آماله بالمستقبل الأكاديمى لذا سيطبق مواهبه ككاتب ويحاول خدمة هدف سيبقى على ولائه له حتى نهاية حياته : حرية الشعور وفى ١٠ فبراير سنة ١٨٤٢ ، أرسل الى أرنولد روج مقالته الاولى الألمانية ، مجاهرا برأيه المتحرر فى الايمان ، وهى طبيعة حاسمة أكدها بإعادة النشر في ١٨٥١ ، بعد ثلاث سنوات من نشره للبيان الشيوعي (٨) . وقد وقعت ملاحظات حول التعليمات البروسية الاخيرة للرقابة تحت تقاليد المبادئ الابدية لحقوق الانسان ، ولم يتم فهمها بالكامل خارج مضمون التاريخ الثورى لفرنسا من ١٧٨٩ حتى ١٨٣٠ فى حالتها البديلة

بالتحرير الموعود ، والحقيقة الرجعية ونتائج الدراسات الفلسفية والقانونية التى كان يتم قياس اتساعها عن طريق الأوراق التى أعدها لفكرة الدكتوراه ؛ ومن مقالته فى مواضيع متعددة كالفلسفة ، وتاريخ الدين ، والفن ، والفلسفة الهيجلية ، والقانون .. الخ ، هذه الملاحظات كانت موجهة أساساً ضد (التحرر الكاذب المؤدى الى امتيازات تضحى بالناس وهم الأدوات بينما تحافظ على الاشياء أى المؤسسات) .

والاصرار الذى انتقد به ماركس "مقاومة الحرية" فى التكوين البروسى قدمه فى نقده للرقابة كنقد للدولة المسيحية ، مقدماً نقاطاً لنظريته السياسية المستقبلية ، استناداً على دراسته السابقة للثورة الفرنسية . لقد عاني من الرقابة التى قررتها ما يسمى بالسلطة المسيحية ، لكى يسأل نفسه عن العلاقة بين الأخلاق والدين من جهة ، ومن جهة أخرى بين القانون العام وحرية ممارسة حق التعبير . وبدأ فى بروسيا دراسة اتمها فى فرنسا بسبب قرآته الجديدة فى كراسته الدراسية ، وأكتشف العلاقة الوثيقة بين السياسة والاقتصاد ، وهى موضوع حاسم حقيقى لعمله .

وكان يريد أن يتبع كتاب " ملاحظات " بـ "دراسة فى الفن المسيحي " كجزء ثانى للصرخة . ولقد أدى منع الرقابة لكتيب الأرثوذكسية الزائفة الى ابتعاد ماركس عن مشروعه . وفى أى حالة فقد كان فى عقله عمل آخر لقصة " روج " . مقال آخر كنت سأقدمه أيضاً للصحيفة الألمانية ، وهو نقد لقانون هيجل الطبيعى نظراً لاهتمامه بالقانون العام الداخلى . وهو الأصل مسألة جدال " ملكية المؤسسات " كمخلوق مُولّد ومتناقض جوهرياً ويوضح تناقضه Respublica عدم قابليته للترجمة للألمانية (٩) . ولقد عمل فى مقاله بدون توقف وقدم ماركس الى Rheinische Zeitung مجموعة من المقالات قام فيها بتعقب واكمال نقده للرقابه الذى بدأه فى " الملاحظات" ، وأختبار مناقشات الحرية فى الصحافة والنشر لفصول من القسم التشريعى السادس للراين لاند (١٠) . هذه الكتابات تكثر فى مراجع الثورة الفرنسية وروحها المتحررة المستوحاة رسمياً من تصريح حقوق الانسان ، والتى تعطيها طبيعة الدفاع عن العقائد المسيحية فى مبادئها وتقاليدها لحرية التعبير كما نشأت فى بلاد مثل انجلترا ، وهولندا ، وبلچيكا ، وسويسرا ، وأمريكا . وفى فرنسا رجع ماركس الى دستور ١٨٣٠ الذى منع الرقابة نهائياً ، حيث تم توجيه نقد قاسى لقوانين ١٨١٧ التى تم وضعها للصحافة : محاكمة لجرائم الصحافة ، وعقوبات أكثر للعيب فى ذات الملك ونظام العائلة الملكية ، وحق القمع المؤقت ، وزيادة القيود .

٢- *فى الثناء على الديموقراطية .*

حاول موسيس هيس أن يجعل قراء صحيفة Rheinische Zeitung أن يفهموا الأفكار الشيوعية من خلال عدة مقالات نشرها كمطلب عصرى ، ويستحق أن يؤخذ بجدية وفى فرنسا كان العمال على وعى بالهدف من صراعهم ، وكانوا يتجهون كثيراً الى الشيوعية : وفى مؤتمر دراسى فى ستراسبورج كان المشاركون فيه من بلاد أوربية عديدة وناقشوا الموقف الإجتماعى للطبقات عديمة المزايا .

وأحد المواضيع كان " الطبقة التى لاتمتلك شيئاً " وهى الأن تطالب بمشاركتها فى ثروة الطبقات المتوسطة التى لديها قوة ، وهو شئ مشابه لما حدث فى ١٧٨٩ عندما طالبت الطبقة الثالثة ، وحصلت على امتيازات من النبلاء، ولقد نقلت Rheinische Zeitung هذه المناقشة مما جعل صحيفة أوجسبرج

تتهم منافسيها بأنها عرضت للعامة " الشيوعية فى عراها القذر " . وعندما ذكر ماركس ان « نبوءة سييسي Sieyes تحققت والطبقة الثالثة أصبحت الجميع تريد ان تكون الجميع فمن الواضح جداً أن التحذيرات التى يتم أعلانها اليوم من ستراسبورج لا يجب أن يتجاهلها العامة . ولكن المشكلة " أصعب من أن يتم حلها بأستخدام الفاظ شديدة السهولة " والمشكلة أن شعبين يحاولان التغلب على بعضهما البعض ولقد ذكر موسيس هيس أنهما فرنسا وألمانيا . (١١)

ومن الآن فصاعداً تغذى صراع ماركس ضد الرقابة البروسية بأفكار مستمدة من قراءته الاجتماعية خاصة الفرنسية ، وبزيادة التحاليل النقدية لفلسفة هيجل السياسية . ولم تعد الحكومة فى حاجة لإجراءات تحت عقوبة الخطر فقامت صحيفة الراين بتغيير مجالها ، وطالب حاملو الأسهم بنعمة وسيطة ، وفى نفس الوقت فأن الصراع مع جماعة " المتحررين " أدت الى انسحاب معظم موظفى برلين من Rheinische Zeitung. واتخذ محررو الافتتاحية قراراً مصيرياً فى يناير ١٨٤٣ . وتوقفت الـ Rheinische Zeitung عن الطبع فى أول أبريل . ورفض ماركس الخضوع لحالة التردد لدى حاملى الأسهم وقدم استقالته ، وطبع تصريح رسمى علي مدى هذه السطور (١٢) . وأقترح على روج أن يصدرا الصحيفة الفرنسية الألمانية فى ستراسبورج . والمقالات التى ظهرت فى Rheinische Zeitung فى ثورة ١٧٨٩ و١٨٣٠ عبرت عن انعكاسه النقدى على المفاهيم الهيجلية للدولة والنظام والبيروقراطية . وكانت توجد وثيقة هامة جداً من الفترة القصيرة نسبياً بين استقالة ماركس من صحيفة الراين فى مارس ١٨٤٣ وانتقاله الى باريس فى أكتوبر من نفس العام . ومقدمته ١٨٥٩ عن " نقد الاقتصاد السياسى " استمرارا لكتاب رأس المال الاول فى ١٨٦٧ . وفى مخطوط الكتاب الذاتى الذى يتتبع فيه ماركس نفسه توجد حقيقة جوهرية ناقصة لفهم البحث ، ففى ١٨٤٣ اكتشف " المفهوم المادى والنقدى للعالم " ، واستخدم مصطلحاته الخاصة فى سنوات ١٨٤٥ -١٨٤٦ (١٣) .

فى الواقع وبالاضافة الى المراجعة النقدية " لفلسفة هيجل للقانون" فى أثناء الفترة من مارس الى اكتوبر ١٨٤٣ ، قام ماركس بدراسات تاريخية دينية خاصة فى الملكية التاريخية للثورة الفرنسية . ومن الممكن أن نفكر فى أن حواره النقدى مع هيجل مترادفاً مع الإختبار الفلسفى للأدراك يبين أثر قراءات تاريخية معينة من نفس الفترة ، وبالتحديد قراءة فيورباخ " الرآى الشرطى لأصلاح الفلسفة " . (١٨٤٣) ونقد ماركس المضاد لهيجل ليس بسبب الغموض فى فلسفة الاستاذ السياسية ولكن ايضاً وبالأخص فى أسلوبه فى نقل الافكار والمفاهيم لداخل الوجود الممنوح للحياة وداخل طبيعة الفرد او التجريد المحسوس ". وبطريقة غامضة " جعل هيجل الدولة فى مادة مشخصه " لحظة من الجوهر الغامض " ، الملك يظهر من خلال سيطرة الدولة . ولقد قدم ماركس بديلين " أما ان يكون هناك سيطرة للملك ، وأما سيطرة للشعب . هذا هو السؤال (١٤) . هذه "المراجعة النقدية" التى قدمها ماركس فى جدله مع هيجل باسم مفهومه للديموقراطية ، تعكس بوضوح تأثير قراءاته المبكرة عن مؤرخى الثورة الفرنسية.

فى الملكية كل شئ وحتى الشعب يتم تصنيفة تحت حالة من حالات الوجود وهى المؤسسة السياسية ، بينما فى الديموقراطية فإن المؤسسة نفسها هى المؤشر الوحيد وهى سيطرة الشعب على المؤسسة . إنها مؤسسة الشعب فى الديموقراطية .ثم حل غموض المؤسسة . المؤسسة لم تعد هي نفسها تبعاً لجوهرها

ولكنها معتمدة فى وجودها على الحقيقة ، ويرجع ثباتها لأساسها الحقيقى " للانسان الحقيقى " وللشعب الحقيقى، وهى موضوعة كعمل حقيقى لهذا الشعب ... هذا المخطوط الغير كامل الذى اعتبره ماركس فيما بعد مرحلة على الطريق الذى قاده الى المفهوم المادى للتاريخ ، قد قدم محاولة داخلية فى تصوير الديموقراطية كشكل مثالى لمؤسسات الدولة . وعندما أثرى معلوماته بفاكهة من دراساته التاريخية والاقتصادية ، توصل الى مفهوم تظهر فيه الدولة متعارضة مع وجود الديموقراطية بالمعنى الحقيقى للفظ وهكذا فإن نشأة " الآثار " فى المستقبل قدمها فى مثاليته الأولى . وبالمقارنة مع الديموقراطية ، فإن كل الأشكال الآخرى للحكومة مثل العهد القديم فالانسان غير موجود بسبب القانون ولكن القانون موجود بالنسبة للإنسان . الانسان لديه وجود بشرى بينما فى أشكال أخرى فالانسان لديه وجود قانونى . هذا هو الاختلاف الجوهرى للديموقراطية (١٥) .اتحاد حقيقى للعام والخاص . الديموقراطية لاتميز بين الانسان السياسى والانسان الخاص ، فالملكية ، والعقود والزواج ليسوا مؤسسات محددة الوجود بعيداً عن الدولة السياسيةطالما هى ليست سوى حالة محددة لوجود الشعب . ولقد ذكر ماركس " أدرك الفرنسيون انه فى الديموقراطية الحقيقية تختفى الدولة السياسية . وأنه حقيقى أن الدولة السياسية كالدستور لاتبقيان معاً (...) ففى الديموقراطية فأن الدستور والقانون والدولة نفسها ـ بقدر ماهى مؤسسة سياسية ـ ليست سيطرة الشعب عن طريق الشعب الذى هو فى مضمونه قد تأثر بالشعب (١٦) .

هذا الأتهام ضد هيجل يحتوى العناصر الأولي " لنقد السياسة" الذى طوره ماركس مع "نقد الاقتصاديات" وكتاباته التاريخية السياسية الكثيرة مثل "رأس المال" التى لم تنته تحتوى ما يمكن أن نسميه "مقدمة نقدية لنظرية الديموقراطية الحقيقية " . وليس من الحكمة أن نؤكد ذلك على الأعمال التى قرأها ماركس قبل تطوره فى التأريخ للثورة الفرنسية ، ودراسته لـ de Tocqueville للبحث عن "صورة للديموقراطية فى أمريكا" ، وضعت بعمق اتجاه لنقد هيجل . وبسبب قراءة ماركس لأجتماعيين فرنسيين متعددين ومؤلفين شيوعيين ، أصبح قادراً للذهاب خلف المفاهيم الأرستقراطية لرحالة المسافات الطويلة الذى رأى " فى الثورة الديموقراطية" (١٧) ـ التى اعتقد انها تحدث فى امريكا ـ عالم نخاف منه أكثر مما نتمناه

٣- تأريخ الثورة الفرنسية .

يمكن الشعور بتأثير القراءات الاولى لمؤرخى الثورة الفرنسية خاصة فى آخر وأطول جزء من مخطوط ١٨٤٣ ، الذى يحلل فيه ماركس افكار هيجل فى " القوى التشريعية " (٢٩٨- ٣١٢) (١٨) . وتبعاً لماركس فإن المؤسسة لم تصنع نفسها " ، والقوى التشريعية لابد أن تسبق القوى الموجودة وهى تبقى خارج المؤسسة ولكنها مصنفة بداخلها . ولتكوين هذه المؤسسة " فلابد من ثورة فى القواعد" . ولهذا فمن الخطأ تاريخياً التحدث عن " الانتقال التدريجى" لانه من أجل الحصول على تطور ، فإن القواعد الأساسية للمؤسسة وهى الشعب يجب ان تكون العنصر الرئيسى . قام ماركس بالمقارنة بين المؤسسات الاوربية والامريكية مثل Tocqueville الذى لم يبحث عن جذورها فى تطورات شرعية من الثورة الفرنسية . وباختبار العلاقة بين القانون والقوى التشريعية فى حالة أن الدولة السياسية ليست

أكثر من أمور شكلية " للدولة الحقيقية " ، وعندما يكون هناك "مصدر للقوى التشريعية مختلف عن مصدر القوى الحكومية ، كان ماركس قادراً على توضيح جدله الذى هو " نقد هيجل " من خلال وسيلة تذكر تاريخية هامة .

ان القوى التشريعية هى التى صنعت الثورة الفرنسية . انها قوى تشريعية تظهر بكل مكان فى شكل محدد كعامل مسيطر ، ولقد قدمت للثورات الرئيسية مصدراً عالمياً إنها لم تحارب المؤسسة ككل ، ولكن مؤسسة محددة بعيدة عن زمنها ، وبالتحديد لأن القوى التشريعية كانت تمثل الشعب ذو الارادة القوية العامة . والقوى الحكومية من جهة أخرى قدمت ثورات قليلة ، ثورات تراجعية ، وردود أفعال ، انها لم تثر من أجل مؤسسة جديدة بدلاً من القديمة ، ولكن ضد المؤسسة ، وبالتحديد لأن القوى الحكومية تمثل ارادة محددة غير فاعلية وعشوائية وهو العنصر السحرى للأرادة . والصحيح هو هذا السؤال ببساطة : هل الشعب لديه الحق ليقيم مؤسسة جديدة ؟ والاجابة هى بالإيجاب فقط لأنه بمجرد ان تتوقف المؤسسة عن أن تكون تعبيراً حقيقياً عن ارادة الشعب فتصبح فى الواقع وهماً (١٩) .

بدون العودة مباشرة لمؤرخى الثورة الفرنسية أو أى مصادر وثائقية أخرى ذات طبيعة فلسفية أو قانونية فإنه من خلال نقده للمفهوم الهيجلى للقوى التشريعية ، استخدم ماركس مناقشات حسمت أدب مابعد الثورة معتبراً ان المشكلات الدستورية والقانونية قامت بحماية المؤسسات من القانون الاقطاعى مثل المؤسسات الضخمة والقوانين ..الخ . حيث قام رفض شعبى ذو طبيعة عامة . وعند كتابته "الطبقات هى متناقضات ثم وضعها فى قالب الدولة بين المجتمع المدنى والدولة ، فقد أضاف فى الحال "ولكنهم فى نفس الوقت الحاجة لحل هذا التناقض" . ولكى يثبت الاحتقار الذى تحدث عن فيلسوف الدولة عن "الجموع" "والرعاع" "والشعب" دافع ماركس عن "الجمهور الغير محدد الشكل" ، الذى بتحركه وتصرفه يمكن ان يصبح عنصرى وغير عاق ومتوحش ورهيب " . ولقد تقبل الفصل بين المجتمع المدنى والدولة السياسية ، " كنقيدان مرتبطان" . عالمان مختلفان حقاً ولكنه أضاف " فى الواقع أن هذا الانفصال موجود فعلاً فى الدولة الحديثة " . وعلى عكس العصور الوسطى عندما كان هناك وجود سياسي للطبقات ، " لأن وجودهم كان هو وجود الدولة" على العكس مما كان فى اليونان القديمة حيث كان المجتمع المدنى مبدأً للمجتمع السياسى ، والعصور الحديثة تعرف الدولة السياسية فى انفصالها عن المجتمع المدنى ، وذلك مثلما فهم هيجل ، ولكن ليس بدون تقديم تناقض جوهرى . لقد افترض انفصال حقيقى " كلحظة ضرورية للفكرة " وكالحقيقة المطلقة للسبب" . وذلك بتقديم طبقات مدنية لتمثيل عنصر الشخصية الغير موجود فى الحقيقة . وتناسى هيجل أنها علاقة انعكاسية ، وأنه أقام طبقات مدنية مثل الطبقات السياسية ، ولكن دائماً كقوى تشريعية ، حتى يكون نشاطهم هو إثبات انفصالهم . (٢٠)

هذا " الانفصال الحقيقى" ينشئ الملامح الأساسية لكل من العلاقات الاجتماعية والوجود الفردى فى الدولة الحديثة . ويمكننا ان نفهم السبب الذى جعل ماركس فى سنة ١٨٤٥ يختار فكرة وعنوانا لعمله الأساسي فى الحياة "نقد السياسة والاقتصاد " بعد حصوله على كنز من المعلومات عن الثورة الفرنسية . (٢١) ولقد كانت مشاركته الاصلية لنظريته عن مجتمع قد تحرر من العبودية نشأت من معارضته لانفصال المجتمع المدنى عن الدولة ، وبالتالى المواطن عن الشخص الخاص الموجود تقريباً فى نفس الفرد ،

وتبلورت فى تشخيص العوامل المدمرة لهذا التضاد داخلياً وخارجياً .

وبعد عدة شهور عندما كتب ماركس " المقدمة " ونشرها لهذا النص بقى فى حالته التمهيدية ، تغذى تفكيره بثمار قرءاته الفلسفية لكرويزناخ Kreuznach ، وظهرت هذه النتائج بعد ذلك وبقيت واضحة فى كتابه مسألة اليهود The Jewish Question . ولكن فى المخطوط المضاد لهيجل يمكن أن نجد اقتراحات مسبقة معرفية وأخلاقية لتحليل تفرق الشعب اجتماعيا وأخلاقياً لطبقتين ، والتى تشكل جوهر عمل ماركس الذي لم يتم . وكلما يقرأ الانسان تعليقاته اكثر يرى تزايد أهمية تأثير الكتب التاريخية .

لقد تحولت الطبقات السياسية الى طبقات اجتماعية من خلال التطور التاريخى . مثل المسيحيون المتساوون فى الجنة وغير المتسساويين فى الأرض ، والذين اصبحوا متساويين فى جنة عالمهم السياسي وغير متساويين فى الوجود على أرض المجتمع . ولقد تم التحول فى الطبقات السياسية والاجتماعية تحت ملكية مطلقة . ولقد أسست البيروقراطية فكرة الوحدة مقابل الحالات المختلفة فى الدولة . وعلى أي الاحوال ، فبجانب بيروقراطية القوة الحكومية يظل الاختلاف الاجتماعى للنظم اختلافاً سياسياً ، وهذا فى قلب وبجوار هذه البيروقراطية . والثورة الفرنسية هى وحدها التى أكملت التحول من الطبقات السياسية الى الطبقات الاجتماعية ، وبمعنى آخر فلقد غيرت الفروق فى طبقات المجتمع المدني الى فروق اجتماعية خالصة أي الى فروق فى الحياة الخاصة التى تفتقر الى أى اهمية للحياة السياسية ، وهكذا اكتمل الانفصال للحياة السياسية عن الحياة الاجتماعية (٢٢) .

وبرغم انه لا مصطلح الطبقة الاجتماعية ولا البروليتريا ـ الطبقة العاملة ـ تم استخدامهما لوصف موقف عملى يعبر تماما عن هذه المصطلحات ، فإن هذه القسوة المنطقية لتفسيره أدت بماركس إلى أن يتحرك من النظم الى الطبقات ، ومن المجتمع المدنى الى البرجوازية . لقد أسهب ووضح فكرة الانفصال بغزارة شديدة تطورت فى نقده الذى لم يتم نشره لمؤلف الغموض هيجل وذلك بإضافته اليها فكرة الانكار أو الصراع وهكذا فإن المقالين اللذين تم نشرهما فى باريس فى الصحيفة الألمانية الفرنسية ، يمكن اعتبارهما نتيجة منطقية للفترة الأولى للإنعكاس الذى تبلغ ذروتها مع الترجمة النقدية "لإعلان حقوق الانسان والمواطن " (٢٣) .

وتناقض " الغموض المنطقى لهيجل ، مثالية الدولة الملكية مع انقسام وتحول الملكية فى الحياة الحقيقية المدنية والسياسية فى دولة المؤسسات الحديثة ، قام ماركس بالبحث في تاريخ محاورات الثورة الفرنسية ذاهباً خلف حدود النقد المستمد من سلطة الدولة . هذا الاتجاه يستجيب منطقياً لنقد السياسة والاقتصاد ، وهو الموضوع الذى تم تحديده من قبل فى Jahrbücher الباريسية : تحرر البشرية . وهكذا يمكن فى ضوء الافتراض الأخلاقى ، الحكم علي تأثير قراءات ماركس التاريخية ، وخاصة اهتمامه بتاريخ الثورة الفرنسية .

التحرير السياسى بدون شك يتقدم تقدماً هائلاً ، وهو بالتأكيد ليس الصورة النهائية للتحرير البشرى ، ولكنه آخر صورة للتحرير البشرى من خلال النظام العالمى الموجود حتى الآن . ولنكن أكثر وضوحاً فى هذه النقطة فنحن نتحدث هنا عن التحرير الحقيقى العملى .

هذا فقط عندما يستطيع شخص فرد حقيقي ان يكتشف المواطن التجريدى داخل ذاته وأنه كشخص فرد يمكنه ان يصبح مخلوقاً عاماً فى خبرته الخاصة ، وفى عمله الفردى ، وفى علاقاته الفردية . هذا فقط عندما يعرف الانسان وينظم " طاقاته الخاصة " كقوى اجتماعية ، ويحاول أن يفصل نفسه عن القوى الاجتماعية الموجودة تحت مظهر السلطة السياسية . وهنا فقط يتم إنجاز تحرير الانسان (٢٤)

٤- مفكرات كروزنباخ (يوليو - اغسطس ١٨٤٣)

انها خمس مفكرات من ١ الى ٥ حوالى ٢٦٠ صفحة من الكتابة الغير مقروءة ومملوءة بفقرات من ٢٣ عمل سياسى . والموضوع الأساسي عن فرنسا ، ومواضيع اخرى عن ألمانيا الاقطاعية ، والعصور الوسطى ، وعن انجلترا بعد الفتح النورمندى ، والسويد ومؤسساتها السياسية والدينية منذ القدم . حتى ابتكار الامبراطورية الوراثية وحكم النبلاء .

ولقد أدت المظاهر الثورية فى الولايات المتحدة فى أمريكا الشمالية فى ظروف ديموقراطية قائمة ، " الى جذب انتباه هذا المكتشف التاريخى لكى يجعل منه منهلا مُنتجاً " .

وبالرغم أنه فى يولية ١٨٤٣ لم يكن قد تم تقرير المنفى الفرنسى ، إلا أن ماركس وروج قد شعرا بمثل ما شعر به هيين قبل رحلته الى باريس بعد ثورة يوليو .

لو قارنا ببساطة بين تاريخ الثورة الفرنسية وتاريخ الفلسفة الألمانية ، فإننا سوف نفكر مكرهين فى القيام بأدوار حقيقية كثيرة يجب أن تبقى قائمة لقد طلب الفرنسيون منا ان ننام ونحلم لهم وفلسفتنا الألمانية ليست سوى حلم الشورة الفرنسية . وهكذا اخذنا راحة من الحقيقة والتقاليد فى عالم الفكر مثلما فعل الفرنسيون فى أرض الواقع (......) (٢٥)

واهتمام ماركس بفرنسا واضح من خلال حقيقة ان اول مفكرتين تبدءان بالفترة الزمنية التى تغطى حوالى ١٠٠٠ سنة من التاريخ من ٦٠٠ ق.م حتى ١٥٨٩ . ولقد أختار المؤرخ كريستوف جوتلوب هنريخ أستاذ الفلسفة التنويرية ، وكان كاتباً للتاريخ فى فرنسا واعتمد أكثر على المراجع الهامة الأولية والثانوية ليقدم الأحداث السياسية والعسكرية والدبلوماسية من مصادرها حتى بداية القرن التاسع عشر . واستمر تاريخ فرنسا فى مذكرة كروزيناخ الثانية بتاريخ يوليو - اغسطس ١٨٤٣ ، وفى صفحة الغلاف وضع ماركس الأعمال التسعة التى درسها ، مؤلفان المانيان وخمسة مؤلفون فرنسيون ومؤلف انجليزى .

ومع مؤلف كارل فردريك ارنست لدفيج " تاريخ آخر خمسين عاماً " ألتونا (١٨٣٣ الجزء الثانى) ، بدأ ماركس دراسته لتاريخ الثورة الفرنسية من جمعية النبلاء حتى سقوط الحكومة الارهابية (٢٦) . ولقد نقل من " العقد الاجتماعى" لروسو أكثر من مائة فقرة ، وقراءات أخرى ليست أقل أهمية جعلته يفكر فى الثورة الفرنسية ، ليس فقط كإنسان ولكن خاصة كملهم "لسر وطبيعة العصور التى تتسم بتأثير رأس المال والدولة المسيطرة " . ولقد ساعده عملان قامت مفكرة كروزيناخ الثانية بتغطيتهما على أن يتصور الثورة الفرنسية من المنظور الثنائي لتطورها المتقطع وامكانياتها للتحرير .

وتنتهى مفكرة كروزيناخ الثانية بفهرس للأفكار ومرجع للصفحات الهامة بدون ذكر المؤلفين ،

وموضوع البحث يغطى تاريخ فرنسا القديم ، والثورة الفرنسية ، وبولندا وأعمال مونتيسكو وروسو . وكذا أمكن لماركس استخدام هذه المجموعة من القطع فى اعماله التالية وهاهى بعض الافكار الرئيسية :-

١- عامة الطبقات . الضرائب . الديماجوجيون . الطبقة الثالثة وحدها تم تقديمها (١٣٥٧ - ١٣٥٨) الطبقة الثالثة (١٣٨٣) . جمعية النبلاء (تحت اشراف فرنسوا الاول) .

٢- حرب الفلاحين .

٣- البرلمان . فساد الضباط . القضاة .

٤- النبالة . النبلاء جسم وسيط . النظام الاقطاعى . الـ Praguerie . عصبة الرخاء الشعبى Brittany .الطبقات الثلاث قبل الثورة . الحقوق الاقطاعية الخاصة . اصل الامتيازات . التوفيق بين المزايا . النبلاء تحت القوانين الملكية .

٥- البيروقراطية . الخدم المدنيون . التسلح والجاسوسية .

٦- الجمعية المؤسسة . المستقبل والتقديم . تقرير للجمعية التمثيلية للسيطرة الشعبية . التمثيل (تبعاً لروسو).

٧- الملكية وتبعاتها . القديس بارثولوميو والملكية الخاصة .

مصادرة لممتلكات رجال الدين ودفع مستحقات الدائنين للدولة .المغالاة ونظام الإرهاب . الربط بين الملكية ونظام السيد والعبد (دارو) . الملكية كشرط لدخول الانتخابات . الامتلاك والملكية (...) (٢٧)

ومع مفكرة كريوزناخ الثالثة يوليو ١٨٤٣ تعامل ماركس مع تاريخ انجلترا بجمع عاملين أحدهما يغطى الفترة من حكم هنرى السابع حتى الوقت الحالى (چون راسل)، فقد ذكر بالتحديد الفصول التى تتعرض لتأثير الثورة الفرنسية على الموقف الداخلى لأنجلترا . وتشغل فرنسا مكاناً هاماً فى المفكرة الرابعة (يوليو ـ اغسطس) مع فقرات تغطى الفترة الممتدة من Gallo - Romans والـ Carolin-gians فى الفترة الاقطاعية وصولا إلى فيليب السادس من ڤالواز (شواهد من كتاب تاريخ فرنسا (E. A. Schmidt) .

قبل ذلك بشهور تبادل ماركس خطابات مع روج حيث كان الموضوع عموما يتعلق بألمانيا وهو "خمسون عاماً من الثورة الفرنسية" قد أعادت كل مظاهر الحرمان التى وضعها عهد الطغيان ، أما فى ألمانيا فكان الوضع لازال يبدو كشريد قديم يلهث خلف الثورة الفرنسية التى اعادت الانسان (٢٨) ولقد كان واضحاً لماركس انه بالذهاب للحياة فى باريس فإن أعماله ككاتب مهتم بالسياسة كانت ستصبح جزءاً من تقاليد النقد الادبى الذى كان يتم ممارسته بواسطة عدد من مواطنيه الذين اختاروا المنفي قبله مثل بورنى وهيين . وكان أخر قرءاته قبل رحيله هى براهين لربط الثورة " العظيمة" بالنقد المتحرر لكل النظام الجديد وذلك بنقد السياسة بوسائل النضال الحقيقى التى كان ينوى المشاركة فيها تماماً .

ولقد تتطلب هذا العمل الطموح استخدام مصادر تاريخية هامة . وكان اختيار ماركس ممتازاً : أرنست فيلهلم چى واشت ، مؤلف المجلدات الضخمة " لتاريخ فرنسا فى وقت الثورة " هامبورج ١٨٤٠ - ١٨٤٤ وبالمثل جمع عدة فقرات من مؤلف ليوپلد رانكى عن الاحياء فى فرنسا فى ميثاق ١٨٣٠ وفى

حزب الثورة .. وفى احدى ملاحظات رانكى عن اللاجئين الذين استفادوا من مميزات ميثاق ١٨٣٠ تدخل ماركس معلقاً (مصادفة نادرة) فى مفكرة يمكن ان نجد فيها افتراضاته النظرية فى مخطوطة عن فلسفة هيجل السياسية وهاهى بعض السطور ذات الدلالة .

كان الدستور هبة من الملك تحت حكم لويس الثامن عشر (ميثاق يضمنه الملك)، وتحت حكم لويس - فيليب اصبح الملك هبة الدستور (ضمان ملكى . ويمكننا أن نلاحظ عموماً أن تحول الفاعل الى مفعول وتحول المفعول الى فاعل وأنعكاس المسيطر والمسيطر عليه دائماً يعلن عن ثورة قادمة (٢٩) .

ونقل مؤرخ محافظ مثل رانكى لأصلاحات عائلة البربون الحاكمة فى فرنسا ولثورة يوليو قدم لماركس مجالاً للدراسات مرتبط جداً بقراءاته فى مجال تاريخ الثورة الفرنسية . كان سيرحل من ألمانيا الى فرنسا التى بجهوده الثورية واتجاهاته الاجتماعية كان سيصبح نموذجاً يحتذى لألمانيا ». ولقد كانت تلك كلمات La Revue Independente مجلة تصدرمرتين شهرياً اسسها بيبر ليرو-Pierre Le-roux تعليقا على ظهور Annales de L' Allemagne et de la France فى باريس . ولا يوجد شئ مدهش فى أنه قبل ذهاب ماركس إلى فرنسا ، لم يحدد نفسه بأعمال رانكى ، وأنه إستشار المؤلفين الذين يمكنهم إثراء معلوماته فى مجال تاريخ أوربا السياسى . وفى نهاية مفكرة كرويزناخ الرابعة توجد مجموعة هامة من الفقرات من عملين ، الدراسة التى أضاءت عمله المستقبلى .

- چون لينجارد تاريخ انجلترا منذ الغزو الرومانى الاول وتم ترجمتها من الانجليزية الى الالمانية في سبعة أجزاء فرانكفورت ١٨٢٧ - ١٨٢٨

- أريك جوستاف چيير ، تاريخ السويد وتم ترجمته من مخطوط أصلى هامبورج ١٨٣٢ .

ولقد اعد ماركس فهرس من خمسة اعمدة لهذه المفكرة الرابعة .

١- الطبقات . اللجان الثورية . النقابات . والسيطرة . قوة الاستقلال الذاتى .. الخ . البرجوازية

٢- الدستور والادارة . النظام الاقطاعى . تكاليف القضاء . مرتبات الموظفين . الدولة . الملك . الموظفين . البرلمان . الصحافة . حقوق الانسان . دستور ١٧٩١ .

٣- الحرية . المساوة . حجرة النواب . الدستور .

٤- الشرعية .الانتخابات . دستور الممثلين . سيطرة الشعب .مجلس العموم . الدستور الانجليزى

٥- الغاء القروض الدائمة .

وعلى صفحة الغلاف فى مفكرة كروزيناخ الخامسة والاخيرة تم وضع العناوين التالية.

١- Pfister : تاريخ الألمان . خمسة أجزاء .

٢- Moser : الميول الوطنية . أ [illegible]عة أجزاء .

٣- مبدأ الوراثة . برلين ١٨٣٢ .

٤- Hamilton : أمريكا الشمالية جزءان .

٥- Niccolo Machiavelli : فى الدولة (٣٠)

٥- المفكرات الباريسية وعناوين ماركس

تخيل ماركس كتابة تاريخ المعاهدة بعد انتقاله الى باريس وبعد اقامه لقراءة الثورة الفرنسية بادئا بكريزوناخ . وفى مسألة اليهود قام بتحليل اعلان حقوق الانسان والمواطن ١٧٩١ ، واستمر فى هذا الاتجاه لنص ١٧٩٣ وهو دستور بنسلفانيا ونيو هامبشايرمن أجل أن يجعل نقد الحقوق السياسية حادا وذلك بتأكيد أن ما نسميه بحقوق الانسان (حقوق الانسان تختلف عن حقوق المواطنين) ليس سوى حقوق عضو فى المجتمع وهى رجل أنانى . انسان منفصل عن الآخر وعن المجتمع » . « وحق الانسان في الملكية الخاصة هو حق الاستمتاع بثروته واستخدامها كما يرغب دون أن يهتم بالأخرين ، مستقلاً عن المجتمع . أنه حق الامور الشخصية » وحق الحرية مقصود به حرية الانسان كفرد ينقلب على نفسه « أنه حق اصحاب العقول الضيقة . من ينغلق على نفسه » والمساواة بالتحديد " حرية " وهكذا يمكن تفسيرها كالآتى : كل انسان يعتبر مثل فرد أنقلب على نفسه .ومع فكرة "الأمان" فإن المجتمع البرجوازى لم يرتفع فوق أنانيته ولكنه كان ضماناً لأنانيته (٣١).

لو أن ماركس وضع حدوداً للحقوق السياسية في نقده اعلان حقوق الانسان والمواطن ، فهو اذا بعيداً عن انكار اهميتها كوسائل للصراع من خلال " النظام العالمى" القائم وبإنكاره " لأنانية " الإتحادت السياسية التى كان هدفها المفترض هو « الحفاظ على حقوق الانسان الطبيعية والاساسية فقد ناقض بين اخلاقيات المجتمع العالمى للأشخاص المحررين واخلاق مجتمع البرجوازية المدنية .

ومن بين الـ ٤٠٠ عنوان الموضوعين فى مكتبة ماركس الشخصية للكتب والوثائق التى استخدمها فى عصر كروزيناخ فى باريس وبروكسل وكولونيا بين ١٨٤٣ و١٨٤٩ ويوجد اكثر من ٢٠٠ متعلقين بالعالم الفرنسى : وتاريخ الثورات لـ ١٧٨٩ و ١٨٣٠ مقدمة فى ٥٠ عملاً ، بعضها فى عدة أجزاء . ومن الضرورى ان نضيف لهذا العدد سلاسل كتابية مستمدة من الادب الاجتماعي والشيوعى إلى جانب مذكرات عن بعض المؤلفين امثال بومارشيه، وجريجوار ، وبوشييه ، وكاردنال دويتز وبرنسيس دى لامباس ودوق سان سيمون ، والراهب تيري (By Coquereau) الخ ولقياس أبعاد المشروع الأدبي الذي ستصبح المعاهدة هى فكرته الاساسية ، يكفى أن نعود لملاحظات ارنولد روج الذى وصف سلوك صديقه السابق بعد انهيار Jahrbucher كالتالى :

حساسية ماركس المفرطة (...) توضح نفسها غالباً للدرجة التى تجعله مريضاً ولم يذهب للنوم لثلاث أواربع ليالى .

ولقد ذكر أيضاً أن ماركس كان يريد :

... أن يكتب تاريخ المعاهدة ، ولقد جمع المواد اللازمة لذلك واعتنق أفكارا مثمرة تماماً (...) كان يريد استغلال وقت اقامته فى باريس لهذا العمل الذى اثبت أهميته تماماً (٣٢) .

والاثر المادي الوحيد لهذا المشروع هو مخطوط ، وهو عمل تمهيدى تقريباً من بين اخرين مجهولين حتى الآن . وهو مكون من ملاحظات من مذكرات رينيبه ليڤاسور (من السرتريه) (٣٣) .

ولقد كتب ماركس عمودين في ست صفحات من المذكرة المكونة من ٢٨ صفحة ، ولقد ملأ الأعمدة اليسرى بقطع نقلها باللغة الأصلية والأعمدة اليمنى بقطع نقلها بترجمة ألمانية مع تغييرات قليلة

عن النص الفرنسي . والقطعة الاصلية الأولى تقدم المعنى الذى كان يقصد ماركس ان يضفيه علي أعماله . وما نعتقد اليوم أنه نوع من جنون بعض المجانين الغير أسوياء ، كان شعوراً عاماً لشعب بأكمله ، ولدرجة معينة كان يعكس اسلوب وجودها (٣٤) .

ولقد قرر ماركس أن يهجر مشروع " تاريخ المعاهدة" . ففي أثناء نقده لفلسفة هيجل فى القانون ، فهم أن ما يقصده أستاذ برلين " بالمجتمع المدنى (متبعاً مثال الإنجليز والفرنسيين فى القرن الثامن عشر) ، لا يمكن شرحه "من خلال تطور عام للروح البشرية " . وبالعكس فان التطور للحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية لكل مجموعة بشرية موجود فى "البنية الاقتصادية . وبمعنى أخر فى الشروط المادية للحياة ، حيث يجب أن نتحول الى دراسة الاقتصاد . واستمر ماركس في توجهه العقلى مع إنجلز الذى نشر مخطوطا متألقا لنقد الطبقات الاقتصادية فى الصحيفة الالمانية الفرنسية.

وهناك حقيقة تؤكد النبذ المفاجئ من ماركس للعمل كمؤرخ ، هى أن الصفحات الأثنتى عشرة التالية للنص من مذكرات ليڤاسور كانت مملوءة بفقرات منقولة من الطبعة الفرنسية لعمل آدم سميث " ثروة الامم " . ولقد بدأ ماركس بتجميع أعماله فى باريس فى مفكرة أخرى مؤرخة من ربيع ١٨٤٤، فى الوقت الذى كانت دراسة الاقتصاديات مرشداً لنهمه للقراءة كما يتضح بمفكراته من باريس وبروكسل حيث أشفع كتاباته بتعليق نقدي . ولقد اصبح الآن تاريخ الثورة الفرنسية جزءا معبراً عن تفكير ماركس ، وبقى نقد السياسة منفصلاً عن نقد الاقتصاد . ولم تكن مصادفة أن العقد الذي وقعه مع الناشر ليسكى قبل رحيله الإجبارى الى باريس قام بتغطية عمل يجمع فى عنوانه هذا النقد الثنائى موضحاً بذلك أن المؤلف يعتبر هذا العمل مشروعاً واحداً ، نفس الموضوع.

وعند بداية اقامته فى بروكسل تقريباً (فبراير ١٨٤٥) ، كتب أحدى عشرة مفكرة جامعة لثمار دراسته التاريخية منذ ابتعاده الاجبارى عن صحيفة راينلاند فى مارس ١٨٤٣ . وقد وضع ماركس الخطوط العريضة للمشكلات التى سيتعامل معها في عمل وعد به الناشر ليسكى ، ومن الواضح ان الثورة الفرنسية كانت مركز القلب من أفكاره .

١- تاريخ تكوين الدولة الحديثة أو الثورة الفرنسية . جرأة العالم السياسي - الارتباك مع الدولة القديمة . الثوريات والمجتمع المدنى . تقسيم كل العناصر الى مخلوقات مدنية وسياسية .

٢- تصريح حقوق الانسان ودستور الدولة . حرية الفرد وقوة الشعب . الحرية والمساواة والوحدة . سيطرة الشعب .

٣- الدولة والمجتمع المدنى .

٤- الدولة النيابية والدستور. الدولة الد ـورية النيابية التى هى دولة ديموقراطية نيابية .

٥- فصل القوى .القوى التشريعية والقوى التنفيذية .

٦- القوى التشريعية والمؤسسات التشريعية .النوادى السياسية .

٧- القوى التنفيذية . التمركزيالتسلسل الهرمي . التمركز والحضارة السياسية .النظام الفيدرالى والتصنيع . الادارة العامة والادارة الكميونية .

٨- القوة القضائية والقانون .

٨-١ القومية والشعب .

٩- الاحزاب السياسية .

٩-١ حق التصويت . الصراع لألغاء الدولة والمجتمع المدنى (٣٥) .

ختــام

ولقد أثر تاريخ الثورة الفرنسية بعمق فى نظرية ماركس السياسية . والمرحلة الاساسية للتحرر السياسي هى اعلان حقوق الانسان والمواطن ، وفى اثناء التقسيم الداخلى رسمياً - او تحويل المذهب للأنسان الحديث وفصل المجتمع الحديث الى طبقات ، وكان ذلك هو الاشارة للحركة الاجتماعيه للأنسان . وبالتالى التحرر الكامل والألتزام برؤية الحرية الكاملة . وكنتيجة لظهور الفرد المصقول تماماً وضماناً لولاء ماركس للثورة وأضفاء قدسية على التعبير الحر والتعاون الحر ، فان غزو البرجوازية يعتبر شرطاً ضرورياً لغزو له نفس الاهمية والتأثير . وتكرار الأدب الاجتماعى الفرنسى وبيئة الطبقة العاملة فى باريس أثرى ثقافة ماركس الانسانية محرزاً مكاناً كبيراً بالنسبة لأساتذته العقلانيين السابقين مثل إبيقور ، لوكريتس ، وجاسندي، واسبينوزا مع بعد جديد هو الاصلاح الاجتماعى المفهوم كأخلاق للتحرر " للأنبية الهائلة التى طالب أتباعها بعناصر جوهرية من تعاليم جودوين،وأوين ومن تشارلز فورييه ، وبيير ليرو ، وبابوف . وعندما يفكر ماركس فى كانت حاول أن يكتشف فى التاريخ الثورى السر المسمى "بالقانون" لحركة التحرر التى تحاول الاستمرار فى التحليل الأخير مع الادراك " للالزام الطبقى . والنشاط السياسى الطبقى لماركس " كمفكر للأسلوب الرأسمالى للإنتاج والاجتماعية العلمية ، تم جمعه مع المقاومة الدائمة ضد الاشكال الرئيسية الثلاثة الرافضة لدستور حقوق الانسان : وهى بروسيا الاستبدادية وروسيا القيصرية والبونابرتية الفرنسية .

والشئ المناقض كما يبدو ان ماركس الشيوعى صارع خلال عمله كرجل علم وكمحارب سياسى من أجل انتصار مطالب البرجوازية ، وبأسلوب أخر فإن المثل التى أعلنها ميثاق الديموقراطية الأمبريالية هى اعلان حقوق الانسان والمواطن . ومقاومته كمتحدث عن حرية الصحافة واحترام القانون العام ، ودوره كمحارب فى عصبة الشيوعيين ، ونشاطه كقائد فى منظمة العمال الدولية ؛ وضع الجهد الشاق لعمل علمى رغم طبيعته الغير كاملة الا انه جعل ماركس مفكر الثورة الفرنسية ورائدا لنظرية سياسية وواحدا من أكثر النقاد ذكاء فى خداع السياسة .

ماكسيملين روبيل
معهد علوم الرياضيات
والاقتصاديات التطبيقية

(١) كـارل مـاركس الى ارنولد روج ،٢٥ يناير ١٨٤٣ ، مـاركس لانجلز . Gesamtausgabe MEGA ١٩٧٥/١/٣ ص٤٣ .

(٢) موسيس هيس الى بيرثولد أويرباخ ٢ سبتمبر ١٨٤١ , Moses Hess EbriefBrief wechsel , The Hague ١٩٥٩ ص ٧٩ .

(٣) Bruno Bauer Die Posaune des Jungesten Gerichts . Öber Hegel den Atheisten und Antichristen , Ein ultimatum

(٤) چورج چان إلى أرنولد روج ، ١٨ اكتوبر ١٨٤١ . راجع Rubel Interoduction to oeuvres of Karl Marx

(٥) برونو باوير أرنولد روج ٦ ديسمبر ١٨٤١ .

(٦) Ernest Barnikol , Bruno Bauer , Studien und Materialen ... , Assen ١٩٧٢ ص٥٩

(٧) Moses Hess, " Gegenwartige Krisis der deutschen philosophie , Athenaum برلين ٩ أكتوبر ١٨٤١

(٨) كارل ماركس ١٨٤٣ مقال داخل مجموعة كارل ماركس كولون ١٨٥١ .

(٩) ماركس الى روج ، ٥ مارس ١٨٤٢ ..

(١٠) كارل ماركس " Die Verhandlungen des 6 rheinischen Landstags ", Rheinische Zeitung مايو ١٨٤٢ . الأعمال الكاملة الجزء الثالث ١٩٤٢ ص ١٣٨ حتى ١٩٨ .

١١- موسيس هيس " الشيوعية فى فرنسا " ٢١ ابريل ١٨٤٢ و" السياسة فى المانيا Die Politischen Partei-en in Deutschland ١١ سبتمبر ١٨٤٢ ، ١٨

(١٢) Rheinische Zeitung ، ١٨ مارس ١٨٤٢

(١٣) الأيدولوچية الألمانية فى الأعمال الكاملة الجزء الثالث ص ١٢٠٠ .

(١٤) كارل ماركس " نقد للفلسفة الهيجلية وهو مخطوط غير كامل للجزء الثالث من الأعمال الكاملة ص ٩٠٠ .

(١٥) نفس المصدر ص ٩٠٢ .

(١٦) نفس المصدر .

(١٧) اعترف انى رأيت اكثر من امريكا فى امريكا . بحثت هناك عن صورة للديموقراطية نفسها اردت ان اعرفها حتى على الاقل لنعرف ما يجب ان نتطلع له ونخاف منه Tocqueville "الديموقراطية فى أمريكا " De la Dé-mocratie en Amerique ١٨٣٥ ، وجارنير - فلاماريون ١٩٨١ ص٦٩.

(١٨) الاعمال الكاملة لكارل ماركس مجلد ٣ ص ٩٣٠ وما يليها .

(١٩) نفس المراجع ص ٩٣٤

(٢٠) نفس المرجع ص ٩٥٣ .

(٢١) العقد الذى تم توقيعه فى أول فبراير سنة ١٨٤٥ فى باريس مع الناشر C.W.Leske فى دارمشتاد كان بشأن عمل من جزأين . وهذا " النقد" المزدوج كان فى ذلك الوقت فى مرحلة التخطيط . انظر الاعمال الكاملة M.Rubel-المقدمة .

(٢٢) كارل ماركس نقد ... ، ١٨٤٣ فى الإعمال الكاملة ص ٩٥٩ .

(٢٣) كارل ماركس " فى مسألة اليهود" K.Marx , on the Jewish Question ونجد نقد فلسفة هيجل للقانون مقدمة الاعمال الكاملة ص ٣٤٧ - ٣٩٧ .

(٢٤) نفس المرجع ص ٣٧٣

(٢٥) هيين H. Heine (١٩٣١) الشاعريشير إلى اليعقوبية الفلسفية لبلده و يرى فى كانت The Ropes-pierre " the Napolean " وفى هيجل The Orleans للفلسفة الالمانية .

(٢٦) أنظر Meha ١٩٨١ ص ٨٤ ، كروزيناخ ومفكرات باريس تم اعادت طبعهم بالكامل فى mega برلين ١٩٨١ الصفحات من ٩- ٢٩٨ .

(٢٧) نفس المرجع ص ١١٦ . مواضيع أخرى : سياسية مترينغ . العائلة كأول شكل للدولة، حقوق الفرد والمجتمع . المساواة والملكية ، ممارسة الارادة العامة ، حكومة الاقلية والحقوق ، الضرائب الملكية الدستورية .. الخ .

(٢٨) ماركس الى روج مايو ١٨٤٣ . الصحيفة الالمانية الفرنسية باريس ١٨٤٤ والأعمال الكاملة ص ٣٣٧ . فى نفس الخطاب وبالإشارة الى نابليون فى مشاهدة باريزيانا "ارتباط رجال غارقون " أنظر لهؤلاء الاشخاص " ولقد ذكر ماركس أن الفكرة الوحيدة الاستبدادية هى احتقار البشر ، انسان مجرد من انسانيته ... الطاغية يرى البشر مجردين من الكرامة امام عينيه وبالنسبة له يغرقون انفسهم فى قذارة الحياة السوقية ؛ مثل الضفادع . نفس المرجع ص ٣٣٨.

٢٩ - MEGA ٢/٤ ص ١٨١ بتغيير أهمية فكرة الدولة كفاعل والحقيقة السياسية القديمة كمفعول فإن هيجل عبر عن أن " الخاصية العامة للزمن هى اللاهوت السياسي .

(٣٠) نفس المرجع ص٢٢١ . من بين القطع المنقولة التي تغطى أكثر من ٤٠ صفحة كانت هناك قطعتان بالتحديد لهما أهمية خاصة عند ماركس . الخمسة أجزاء لـ Geschichtedes Teutschen كتبها ع كريستيان فيستر (هامبورج ١٨٢٩ ـ ١٨٣٥) ووصف الرحلة توماس هاملتون الأسكتلندى فى الإنسان والأساليب فى أمريكا (١٨٣٢) التى قرأها ماركس بترجمتها الألمانية (١٨٣٤) ، ولقد ظهرت لها ترجمة فرنسية فى نفس العام فى بروكسل . راجع مقدمه S. Rubel لهذا النص (الإنسان والتقاليد فى الولايات المتحدة Les hommes et les moeurs aux E'tatunis) حررها Slatkine Reprints جنيف ١٩٧٩ .

٣١- مسألة اليهود . الأعمال الكاملة ص ٣٦٨ .

٣٢- ارنولد روج الى لدفيج فويرباخ ، ١٥مايو ١٨٤٤ .

٣٣- رينيه ليفاسور (René Levasseur (de la Sarthe عضو سابق فى المعاهدة . مذكرات ١-٤ باريس ١٨٢٩ - ١٨٣١ MEGA ٢/٤ ص ٢٨٣ - ٢٩٣ .

٣٤- نفس المرجع ص ٢٨٣ .

(٣) كارل ماركس . الاعمال الكاملة ص ١٠٢٧ ومايليها .

علم التأويل عند ماركس الشاب طبقاً لتناوله لفلسفة «ديموقريطس» و«إبيقور»

تأليف : أوديد بالابان Oded Balaban

اعتبر تاريخ الفلسفة أن الفزياء الذرية عند كل من «ديمقريطس» و «إبيقور» متشابهة [(١)] . ولكن.. بعكس هذه الرؤية المصطلح عليها، فقد اعتبر ماركس أن هذا التشابه ظاهرى فقط . وأشار إلى أنه عندما يصبح تحليل ما يصبح أساسياً ومحدداً، فإن الفروق الأساسية تظل أكثر وضوحاً. وفى نهاية تحليله أشار إلى أنه يوجد تناقض داخلى فى كل واحدة من هاتين النظريتين، كما عنى أيضا بشرح أسباب هذا التناقض، ولكن للأسف لم نتمكن من العثور على هذا الشرح ضمن كتاباته [(٢)] . ولكى نلقى الضوء على منهجه النقدى، فإننا نعتبر هذه الورقة (البحث) محاولة لإعادة بناء فروضه الفلسفية، من خلال اجتهاداته فى تفسير الفلسفة الذرية.

(١)

يبدو للوهلة الأولى أن «ديمقريطس» و «إبيقور» يُدرِّسَان نفس العلم، ويفعلان بأسلوب متشابه، فكلاهما ذرى كما نقول، وكلاهما انطلق من نفس المبادىء ـ الذرات والفضاء ـ . وعلى هذا الأساس فقد زعم كثيرون أن النظريتين تنتميان لنفس النوع أو الفصيلة ، ولذلك يصبح الفرق بينهما أمراً هامشياً وثانوياً. والمنهج الذى يؤدى إلى مثل هذا التفسير هو «منهج المقارنة»، وهو منهج مقبول اليوم فى تحليل العلوم الإجتماعية .

ويعمل منهج المقارنة بطريقة من التجريد ، بمعنى أنه يعمل بأسلوب تجاهل المزايا النوعيةللمادة ويجهز فقط الملامح العامة والقابلة للمقارنة . حيث ينتج من عملية الشرح العلمية هذه مفهوم مجرد .

إذا حدثت عملية عكس وأخذ هذا المفهوم الفردى النهائى فى الحسبان فى علاقته مع أنواع المفاهيم الأخرى التى أخذ منها ، فإننا سنلاحظ أن هذا المفهوم سيظل له كما كان من قبل ، خاصية جديدة : واحد بين مفاهيم كثيرة ؛ أما من حيث تأثيره فيمكن الإشارة إلى أى جزء من هذه المفاهيم على نحو فردى ، أو الإشارة إليهم جميعاً دفعة واحدة ، وهذه الميزة تسمى ب «العمومية" Universaliy [(٣)].

أما بالنسبة للحتميات النوعية فإنها عديمة التأثير ، أو قد تصبح شيئاً زائدا وتصادفى . فالتصادفى والمفاجىء هو الفرق بين مختلف الأجزاء فى تقسيم أكثر شمولية .

وأهم نتائج هذا المنهج هى أنه طالما تم التوصل إلى تسلسل مفاهيمى وتتأسس منظومة مفاهيم ثابتة (نظرية) ، فإن حقائق جديدة تؤخذ باعتبارها تقدم فرصة لإثبات النظرية من خلال دراسة تلك الحقائق

ترجمة : أحمد عبد الفتاح

الجديدة تحت بند « الإستثناءات » . فإذا اتضح مثلا أن هذه المبادىء ضمن نظرية فلسفية ، فإنها تعتبر إما أخطاء فلسفية للمؤلف أو تهيئة لعصر الفيلسوف . وفى كلتا الحالتين ، لا يؤخذ الجانب الضرورى من الإستثناء فى الحسبان . إن الأخطاء لا تفسر ، ولذلك يستنكر فلاسفة تاريخ الفلسفة هذا الدور علناً ؛ والذى هو تفسير التفسير . لاننا عندما نقول إن نظرية ما خاطئة ، فهذا لا يعنى أن نشرحها ، بل يجب أن ندرك على نحو ضمنى أنها غير قابلة للشرح.

هذا فى جوهره معيار ماركس لمفسرى الفلسفة . وهو يعارض أتباع «هيجل » فى أنهم فسروا أستاذهم على أساس أنه كان يرغب فى إقامة مصالحة بين العقيدة والدولة على حساب تناقض فلسفته .

وقد كتب ماركس مفترضاً أن :

«الفيلسوف يجهز نفسه ، ثم يجب على تلامذته أن يشرحوا وعيه الداخلى الضرورى ، الدى أخذ منه هو نفسه صورة الوعى الخارجى (٤) . »

إن مفهوم التهيئة هذا يجب بمعنى آخر ؛ أن يوجد فى فلسفة «هيجل » نفسه ، ويجب أن يشرح نظريته من الداخل . فمسألة تهيئة هيجل أخذت باعتبارها شيئاً جديداً من خلال ماركس بعد ذلك . والتهيئة بالنسبة لماركس هى تعبير يستخدمه المفسرون عندما يفشلون فى فهم أصولها فى دوافع الفلسفة موضوع الشرح (٥) . والتفسير عند ماركس ليس تعلة . فالتبرير بدلاً من التفسير يتأسس في أخذ مضمون الأمر المراد تفسيره ، بدون صورته الداخلية الضرورية ؛ طبقا لفروض خارجية ما .والسؤال الذى يجب أن يُطرح :

لماذا تميل فلسفة ما بطبيعتها لقبول تهيئة حقيقية أو ظاهرية .

يجب أن تطبق نفس قاعدة التفسير في تلك الحالات حيث توجد تناقضات في فلسفة ما. ومن المقبول في تلك الحالات أن نلح علي صيغة المنطق الصورى لنوضح أن نظرية ما متناقضة ،أو علي أسوأ الفروض تحاول تجاهل تلك الأجزاء المتناقضة من النظرية ، والتي قد تثير المشكلات .

ويقدم ماركس الإجابةعلي هذه المحاولات من خلال الاستدلال بمقولة «سبينوزا » إن الجهل ليس تحاورا ، ويضيف أنه إذا كان يجب علينا أن نحذف مقاطع لا نفهمها من النصوص القديمة ، فكيف يمكننا أن نحصل علي العقل الأولي Tabula Rasa .(٦)

لذلك تبني «ماركس» مختلف المناهج الفلسفية المفاهيمية ، وبدلا من البحث عن الهوية أو التشابه ، حول انتباهه الي الفروق والاستثناءات . وسعي فيما أخذ كثانوى وتصادفي الي القاعدة التي ينتمي اليها «التصادفى» ، لذلك لا يأخذه التصادفي كحادث ، بل يأخذه كضرورة .

وبمتابعة هذا الفكر ، يحاول « ماركس » أن يوضح أن نظرية إبيقور وديمقراطس ليسا غير متشابهتين فقط ، بل متناقضتين . فهما لا يشتركان في نفس المبادئ . ويبدأ ماركس بشرح الحتميات الثلاث المشتركة في كلتاهما .

أ- مشكلة الحقيقة واليقين في المعرفة البشرية .

ب - مشكلة الممارسة النظرية .

ج ـ علاقة الفكر بالوجود .

أـ مشكلة الحقيقة واليقين في المعرفة البشرية

يوجد تعارض في نظرية «ديمقريطس» . وقال « أرسطو » إن «ديمقريطس» يقدم العقل والروح باعتبارهما شيء واحد ومماثل ، لأن الظاهرة هي الشيء الحقيقي » . (٧) وفى الميتافيزيقا يقال إن ديمقريطس يؤكد أنه لا شيء حقيقي والا احتجب عنا (٨). ويتساءل ماركس أليست هذه المقاطع المأخوذة من أرسطو متناقضة ؟ . واذا كانت الظاهرة هي الشيء الحقيقي ، فكيف يحتجب الشيء الحقيقي ؟ إن الاحتجاب يبدأ فقط عندما تنفصل الظاهرة عن الحقيقة (٩). ويبدو أن هذا التناقض يضع ديمقريطس في موضع الشكوكية. (١٠) فالواقع المحسوس يؤخذ كظاهرة ذاتية . ولكن الشكوكي الذى يأخذ الحقيقة علي أنها مظهر ذاتي ، لا يكف عن التسليم بوجود المبادىء والاصرار علي معرفتها ؛ تلك المبادىء هي الذرات التي يمكن أن تدرك من خلال العقل : « يمكن أن تفهم المبادىء عن طريق العقل ، لأنها ليست متاحة لحاسة العين ؛ إن كان ذلك بسبب صغرها . ولهذا السبب تسمي أفكارا » (١١) .

لذلك يمكن ان يُلاحظ أن تناقض « ديمقريطس » بين الحقيقة والدليل يدفعه لإقامة فاصل واضح بين العقل والاحساس . وهذا الحل، رغم ذلك ، لا يرضيه . فهو يضعه فى موضع مقلق بشكل دائم . ولم يشرح " ماركس " هذا التناقض أكثر من ذلك ، لكنه أشار فقط إلى وعى ديقريطيس الشكوكى حول الحقيقة والدليل .

وبالنسبة لـ " إبيقور " فقد نظر اليه ماركس باعتباره داعية الى العقائدية (الدوجماتيه) بدلا من الشكوكية (١٢) . فلا المفاهيم ولا الحواس ولا شئ يمكنه أن يبرهن على خطأ الأحاسيس . لذلك ... " بينما يعيد «ديمقريطيس» العالم الحسي الى التمثيل الذاتي ، ويرجعه «إبيقور» الى المظهر الموضوعى». (١٣) لذلك يكون ابيقور هوالعقائدى الذى يؤمن بالحواس . ويتأصل عشقه للحواس فى أقصى عقلانيته، واعتقاده هو الذى يدفعه بالتحديد إلى الإيمان بالحواس .

ب. مشكلة الممارسة النظرية .

يمكن أن ينهض السؤال التالى : ماهى النتائج العملية ؛ إذا كانت هناك نتائج ، لمختلف التناولات النظرية لكل من الفيلسوفين اليونانيين ؟ ويجيب ماركس بأن :

إن ديمقريطيس ؛ الذى بالنسبة له لايدخل المبدأ إلى المظهر ؛ يظل بلا حقيقة ووجود ، إذا قوبل من ناحية أخرى بعالم الحواس كعالم حقيقى ممتلئ بالمضمون . فيكون هذا العالم حقيقته هو تشابه ذاتى، ولكنه ينقسم بسبب ذلك عن المبدأ متروكا فى حقيقة الذاتية المستقلة . وهو فى نفس الوقت الشئ الحقيقى الفريد ، وطبقاالذلك تكون له قيمة ومغزى . لذلك يكون ديمقريطس مدفوعاً إلى الملاحظة التجريبية . وبسبب عدم رضاه عن الفلسفة ، ألقى بنفسه بين ذراعى المعرفة الوضعية» (١٤) .

لذلك يفقد الشكوكى المعيار للفصل بين الحقيقة والزيف . ويتوافق ديمقريطس مع معتقداته بخصوص نقص المعيار ، ولا يعتقد بقابلية تطابقه مع الواقع ، حتى فى تلك الحالات التى يمكن الحصول منها على مثل هذا المعيار . ويسبب نقص النظرية ، كان توجهه الوحيد نحو الحقيقة هو التوجه العملى ؛ فأصبح تجريبياً جداً ، لأن إنكاره لحقيقة المبدأ كان جذرياً . ومن الجدير ملاحظة أن التجريبية فى هذه الحالة على الأقل قد نظر اليها ماركس على أنها النتاج العملى لمذهب الشك ، إذ أن السلوك العملى ناشئ عن افتراضات شكوكية فى الأساس . بالإضافة إلى ذلك ، يكشف التناقض النظرى نفسه كتناقض عملى ... موصلات ديمقريطس فى تأثيرها مليئة بالمتناقضات . ومعروف أنه سافر فى رحلة إلى نصف العالم ؛ حتى أنه وصل إلى فارس والبحر الأحمر والهند ، وتعلم من المصريين .

وقد ظل هذا التناقض يترجم ضمن نظريته على أنه الممارسة ، فرغبته أن يعرف ويدرس لم تعطه السكينة ، بل كانت :

عدم رضا بالحق ؛ بمعنى فلسفى ، فالمعرفة هى التى جرفته بعيداً . ومن المفروض أن ديمقريطس قد أعمى عينيه حتى لا يظلم النور الحسى للعين لمعان الأفكار . هذا هو نفس الرجل الذى أعتبر «شيشرون» أنه جاب نصف الدنيا (١٥) ، لكنه لم يجد ما كان يبحث عنه (١٦) .

ومن ناحية أخرى وجد " إبيقور " الرضا والسعادة فى الفلسفة. وهو بعكس ديمقريطس الشكوكى ، احتقر العلوم الوضعية . وبعكس ديمقريطس الذى تعلم من المصريين والفرس والهنود ، فإن إبيقور « بجل نفسه » وعلم نفسه بنفسه :فديمقريطس بفقدانه للنظرية سعى إليها فى كل حقيقة فى العالم ولم يجدها ، بينما إبيقور قد بنى لنفسه اساساً فلسفياً قوياً ولم يكن في حاجة إلى البحث التجريبى :

بينما كان ديمقريطس مندفعاً إلى كل أنحاء العالم ، ترك" إبيقور حديقته مرة واحدة ، وسافر إلى "إيونا" لا لينشغل بالدراسة ، بل ليزور أصدقائه. (١٧) وبينما أعمى ديمقريطس نفسه يأساً من الحصول على المعرفة ، أدرك إبيقور دنو أجله ، فأخذ حماماً ساخنا ، وشرب خمراً ، و أوصى أصدقائه بالاخلاص للفلسفة (١٨) .

لذلك نشأ الإعتقاد بأن لا شئ يثبت خطأ الحواس ؛ بمعنى أن الاعتقاد بصحتها لا يميز موضوعها " كمظهر " ،لأن المظهر يؤخذ كشئ وراء ذلك الذى مازال يوجد ليكشف، و المظهر يؤخذ فى هذه الحالة كشئ يشير إلى شئ آخر ؛ وهو شئ ضرورى ومختلف وغامض . وبالنسبة " لإبيقور " فلا توجد مثل هذه الحقيقة الغائبة . وهذا مصدر هدوئه الفلسفى بالمقارنة إلى أولئك الذين يتجولون حول العالم دونمايجدون مايبحثون عنه .

ويشير "ماركس " هنا إلى أن العقلانية هى الناتج العلمى للمذهب العقائدى . والعقلانية هنا تعنى وسيلة السلوك العملى الناتج عن فروض عقائدية ، لذلك تؤدى العقائدية الى العقلانية وتؤدى الشكوكية إلى التجريبية .

حـ- علاقة الفكر بالوجود

يؤيد ديمقريطس الضرورة من وجهة نظر الوضع الصورى للحقيقة. (١٩) وبعكسه تماماً يؤكد إبيقور طبقاً لمفهوم " ديوچين لارتيوس " أن :

« الضرورة كما هى مقدمة من شئ ما ؛ كالحاكم المطلق مثلا، لا توجد .. ومن الافضل إتباع أساطير الآلهة بدلا من أن يكون المرء عبداً لمصير الفيزيائيين » (٢٠)

لقد دافع ديمقريطس عن «الضرورة» بينما دافع «إبيقور» عن الاحتمال . فلم يقم ديمقريطس فاصلاً بين الممكن والحقيقى بصورة حتمية ؛ بمعنى أنه أشار إلى الاحتمال الحقيقى . فمثلا إذا روى الإنسان عطشه فإن سبب الشرب هو العطش وليس أى احتمال آخر (٢١) . ولكن «إبيقور» من الناحية الأخرى أشار فقط إلى الاحتمال المجرد . فالاحتمال هو إشارة لإنسان يحول انتباه آخر إلى حقائق موجودة . فاذا كان ديمقريطس يبدأ من الاحتمال الحقيقى ليصل إلي الضرورة ، فإن " إبيقور " يصل الى الطارئ بداية من الاحتمال المجرد . فالحدث الطارئ هو واقع محتمل ، ومن أجل الوصول الى السكينة ، فلابد من تجنب معرفة الاحتمال ، فالحدث الطارئ يعطى ظهره للعالم الموضوعى ويشير إلى عالم الفكر وحده :

« يسعى الاحتمال الحقيقى لتفسير الضرورة وتفسير حقيقة موضوعه ، والاحتمال المجرد لا يهتم بالشئ المفسر ، بل يهتم بالذات التى تقوم بالتفسير. فالشئ يحتاج فقط لأن يكون محتملاً ومعروفاً. وأى احتمال تجريدى ما والذى يمكن أن يُدرك لا يشكل عقبة للذات المفكرة ولا حدودا، ولا حجر عثرة. وإذا ماكان هذا الاحتمال حقيقياً لا علاقة له بالموضوع، حيث أن الاهتمام لا يمتد للشئ كشئ». (٢٢)

ولذلك يصير واضحاً أن العقلانية تؤدى إلى العقائدية. ويؤيد «إبيقور » «الإحتمال» و« الطارئ » باعتبارهما معياره الصورى ، ويشير إلى الفكر فقط متجاهلاً العالم الواقعى . وعلى العكس من ذلك ، فإن التجريبية التى تؤدى إلى الشكوكية تدعم «الضرورة » ومعيارها النظرى ، وتشير إلى الواقع ، وإلى عالم الأشياء (المادة) . وعلى هذا الأساس ، ماهى إذن الاستنتاجات التى خَلصَ اليها «ماركس» ؟ . فهو يوضح أن الذى يؤمن بالحقيقة لا يهتم بها ويحتقر العلوم الوضعية لأنه شديد العقائدية. وهذا يتفق مع أعتقاده الأساسي إن جاز لنا أن نقول ذلك ؛ فلا شئ يثبت خطأ الإدراك الحسى، حسب اعتقاده فى حقيقة الإدراك الحسى. علاوة على، ان المرء لكى يكون مخلصاً لنقطة أنطلاقه فلابد ان يفترض «الطارئ» ، ولكى يكون مخلصاً لهذا الغرض فلابد ان يدير ظهره نحو العالم ، الى اقصى درجة إحساس كانت مفترضة باعتبارها حقيقة ! .

ومن ناحية أخرى وكما فى حالة «ديمقريطس » فأن الشال الذى لا يعتقد فى الحقيقة هو التجريبى الحقيقى . ولكونه تجريبى فإنه يبحث عن ما لا يستطيع ان يجده ، ولابد ان يفترض الضرورة، ولذلك يصبح حتمى تماماً. فالحتمى بناء على ذلك هو الذى لا يؤمن بالحقيقة ، بمعنى انه شكوكى .

لقد قدمت كل نظرية من النظريتين ما كانت تهدف اليه الأخرى، ولم تقدما ما قصد اليه ماركس ايضاً . ذلك ان النظرية التى تعتبر الادراك الحسى حقيقة هى النظرية العقلانية ، اما الشكوكى التجريبى فهو الذى يعتقد فى الحقيقة ، ويفترض الطوارئ والضرورة .

(٢)

على أي أساس منهجى يصل ماركس الى النتائج السابقة ؟ وكيف تكون هذه التحولات ممكنة ؟ وما هى المبادئ التى تقوده الى تحليله هذا ؟

١- فى ضوء نتائجه يتضح ان ماركس ينكر على نحو نقدى أساس التقسيمات القديمة، مثل التناقض بين العقلانية والتجريبية ، و بين الحرية والضرورة، وبين الحواس والعقل، وبين الفكر والحقيقة .

٢- يجب أن ندرك أن ماركس لم يفكر فى منظومته الفلسفية فقط من وجهة نظر مبادئها المعلنة . وهذا بالنسبة له يعنى ان يبقى عند المستوى التجريدى للشرح. وعلاوة على ذلك ـ وطبقاً لأفكاره ـ لكى نفهم معنى تلك المبادئ ، توجد الحاجة الى البحث عن الأسلوب الذى يتحول به «العقل النظرى» الى «طاقة عملية». (٢٣) فالنظرية فى ذاتها تظل مجردة ، وهى شئ لابد أن يكتمل . وهذا لايعنى وجود نظريات لم تصل الى درجة الاكتمال ، لأن ادراك النظرية جزء لا ينفصل عنها . ولكن عملية الحفظ يجب ان تتم طبقاً للحكم الأخير عليها ، فأكتمال النظرية يعنى أن لها بأستمرار تعبير عملى . وهذا لا يعنى ان نؤكد أن التعبير العملى يتزامن مع المضمون المدرك والمضمون الشكلى والواعى بها . وعلى العكس من ذلك ، يمكن أن يكون المغزى العملى للنظرية ومضمونها الحقيقى هو عكسها تماماً . وما يصبح حقيقياً قد يتعارض مع هدفها المعلن . وقد حذر ماركس فى مؤلفه عن الفكر الألمانى ، من امكانية التقليل من قيمة القطارات فى حالة وجود حاجة للطيران فى الظروف التى لا توجد فيها شروط لتحقيق هذه الحاجة ، ويعنى بذلك وجود الطائرات . وفى هذه الحالة توجد رغم ذلك صورة عملية. ولترجمة مانقول الى واقع فعلى فإن رغبة الطيران بدون أجنة والتى تقلل من شأن ماهو متاح ، أى القطارات ، تعنى السعى الى الأكسوكرات . (٢٤) والأكسوكرات "Oxcrats " هى التعبير العملى عن الحاجة النظرية للطيران ونتيجتها الضرورية . وبالنسبة للفلسفة فإنها عندما تزعم سمة عالمية لنفسها، وعندما لا يتوفر الشرط الحقيقى لبلوغ هذا الهدف فإنها لاتكون عقيمة ، بل إنها تعانى من تغييرات ، وتقل قيمتها ؛ فبالنسبة مثلا لفلسفة المتعة : عندما لاتوجد شروط لإشباعها فإنها تغرق الى«مستوى التشجيع الاخلاقي» والى التخفيف من التعقيدات الاجتماعية» او تتحول الى عكسها بإعلان الزهد لكى تتحقق المتعة (٢٥) .

إن التفسير الأخلاقي والزهد هما التعبير عن يأس الفيلسوف فى مواجهة العالم الذى لا يتفق مع مفاهيمه. والتحليق بالخيال فوق العالم هو التعبير الفكرى عن عجز الفلاسفة فى مواجهة العالم (٢٦).

٣- يشير ماركس في تحليله الى أنه لايوجد فقط تعارض فى فلسفة إبيقور و ديمقريطس ، بل أيضاً يوجد تعارض داخل كل واحدة منهما. فكيف ينشأ هذا التعارض ؟ يظهر أولاً فى حالة اذا لم يقصر تحليله على البحث عن المبادئ الواعية التى تؤسس نقطة البداية للنظرية التى يقوم بتحليلها ، بل هو على العكس يطمح الى تحليل الأسلوب الذى تتبلور به هذه المبادئ فى محددات نوعية تنتج عنها . وهذا الادعاء يحول المبدأ الى مجرد مظهر شكلى للنظرية. وهذه السمة الشكلية للمبدأ تكشف عن لا علاقية النظرية، وبشكل تجريدي ، باتجاهاتها الحقيقية. والآن يلاحظ أن الاتجاهات المتقابلة يمكن ان تستنتج من نفس هذا المبدأ . ولأن المبدأ لا يختص مباشرة بأى أتجاه حقيقى ، فإنه يتكشف كشئ غير حقيقى ؟ كشئ مجرد وعقيم بالنسبة للفلسفة موضوع التفسير .

وهذه النتيجة لاتوضح فقط أن المبدأ الشكلى الخالص غير لازم للمضمون ، بل توضح أن المبدأ نفسه

متأثر بالنتيجة الفعلية ويتناقض معها . فمبدأ الوجود لذاته يتأسس من نتائجه الفعلية وما ينشأ عنها . لأن وظيفة المبادئ هى أن تكون متنوعة لكى تؤدى الى بعض النتائج . وعندما تؤخذ هذه النتائج فى الاعتبار ، توجد ارضية صالحة لإعادة بناء المبادئ الحقيقية . ولذلك فبالنسبة لفلسفة كل من «ديمقريطس» و«إبيقور» فقد أنطلقتا من نفس المبادئ : الذرات والفراغ . ولكن فى الواقع وطبقاً للنتائج ، فقد ظهرت فلسفة ديمقريطس باعتبارها فلسفة ينقصها الادراك الشعورى ، بينما بدات فلسفة «إبيقور» على العكس بأعتبارها فلسفة لها شعور ذاتى. وعلى كل حال، فإن المبدأ العام لا يساعدنا كثيراً لتفسير الاتجاه الفلسفى الحقيقى بشكل كامل .

٤- يوضح ماركس أن كل نظرية منهم تناقض نفسها، فالنظرية التى تنظر الى العالم الحسى باعتباره تشابه ذاتى ، تكرس نفسها لعلوم طبيعية تجريبية. والنظرية التى تؤخذ فى اعتبارها العالم الظاهرى كشئ حقيقى ترفض التجريبية ، وتتضمن فى «داخلها لمعان الفكر المكتفى بذاته ، والاكتفاء الذاتى الذى يستقي معرفته من المبدأ الداخلى» [٢٧] . وبهذه النتيجة يتضح التناقض الذى يقع فيه الفيلسوف . فالشعور العملى مدرك لأهدافه واهتماماته، والشعور النظري مدرك لأفتراضاته . والسبيل الذى يطرقه كلاهما مختلف ومضاد للآخر . كما أن الوعى الفلسفي يبدأ من النظرية ومن المفهوم ، ويخلق فى داخلهما عالم كامل . ومن ناحية آخرى لا يدرك الوعى العملي أو العقل العملي الدوافع التى تقود نشاطه ، فهو ليس مدركا لمجالات نشاطه ، وهى مجالات تؤخذ كدليل ذاتى ولذلك فهى ليست ذات فكرة رئيسية . أما الوعي النظرى فهو مشغول بالافتراضات ويتجاهل الشروط الحقيقية التى تتحرك من ورائه، ويتجاهل النشاط العملي، ويتجاهل الصلة الضرورية بين النظرية ونتائجها.

ويؤكد ماركس على القوى العملية للنظرية، فهى المفتاح لكى نفهم الأهمية التاريخية للفلسفة [٢٨] . ويجب أن ندرك أنه من خلال القوة العملية للنظرية، لا يجب أن تُفهم فقط كعلاقة عملية بالعالم بل كنظرية. ذلك أن ممارسة الفلسفة هى ممارسة نظرية [٢٩] . لذلك لا تؤسس تجريبية ديمقريطس، وعقلانية إبيقور الصورة النظرية لفلسفتهما، فالصورة النظرية مكشوفة (واضحة) فى أخذهما للحقيقة واليقين : شكوكية ديمقريطس وعقائدية إبيقور . فالتجريبية والعقلانية هما قوتهما العملية ، ولكن مع تحفظ معروف وهو أنهما نظريان، إنها نظرية عن الممارسة .

لذلك فإن التأكيد ، يعنى أن الفيلسوف لا يدرك النتائج العملية لنظريته ، يعنى أنه لم يفكر فى كل المقولات النظرية التى يجب أن تنتج من افتراضاته . لذلك قد يدفع الفيلسوف وعى ذاتى متعجل ليغير نظريته ، ويغير قبل كل شئ الفروض . فالنظرية التى لا تقوى على اثبات نفسها بالمعنى النظرى تكون نظرية مجردة ، لأنها لاتعى حتى نفسها.

وهذا الجهل يعنى وعى جزئى فقط لأنه يتضمن نتائج حقيقية غير مطلوبة والتى منها تنشأ التناقضات . ومصدر هذه التناقضات هو عدم الدراية التابعة بهذه السمة المجردة للنظرية . والفلسفة فى هذه الحالة جديرة بأن تضع بين يدى الوعى العملي ما قد يثبتها هى نفسها فى نظرية ، لذلك تنفصل الشروط الحقيقية الدقيقة عن السمة المجردة للمبادئ .

وتحت هذه الظروف ، تبدأ النظرية بالانفصال عن مجموعها الكلى الملموس ؛ وتصبح نوعاً من المعرفة

غير الواعية (المعرفة اللاشعورية) فى تبعيتها لهذا المجموع الكلى . فعدم الدراية بالتبعية هو بالتحديد سبب خضوعها. وحقيقة أن النظرية تعتمد على شروط خارجية عن دائرة الوعى يجعلها تصبح تعبيراً عن هذه الشروط . تلك الشروط هى الآن مفتاح شرح النظرية بدلاً من وجود نظرية تشرح الحقيقة . وبهذا الأسلوب تأخذ من الفلسفة فروضها الرئيسية : أن تفسر وتشرح ؛ والا أصبحت حكماً متضمناً يحتاج فى ذاته الى الشرح .

(١) بينما يقول «شيشرون» إن «إبيقور» قد أساء إلى مبدأ «ديمقريطس»، فقد أرجع إليه الفضل على الأقل في تطويره، والنظر بعناية إلى ـ عيوبه. بينما تنسب إليه بلوتارك عدم الرضا ، وميله نحو الإنسجام، ولذلك أقام الشكوك حول قصده، وانكر عليه ليبنز القدرة على أخذ المقاطع من «مقريطس بطريقة ماهرة. واتفق الجميع على ان إبيقور استعار الفيزياء من ديمقريطس. (كارل ماركس الأعمال الكاملة الجزء الأول ١٩٧٥ ـ صـ٣٨) Gesam tausgabe I (MEGA) ١٩٧ المترجمون الأنجليز ديرك ج وسالى ر. ستروبك، ماركس وانجلز.

(٢) عنوان هذه الفصول التي تتعامل (تعالج) هذا الموضوع هي فقط المعروفة لنا.

« الفرق العام في فلسفة الطبيعة بين ديمقريطس وإبيقور (الفصل الخامس).

(٣) معيار ماركس لهذه الطريقة المفاهيمية مشروع في كلماته التالية : من الصعب إنتاج ثمار حقيقية من أفكار مجردة . فالثمرة كما هي من السهل أن تنتج فكرة مجردة من ثمرة حقيقية . بالطبع من الصعب الوصول إلى عكس التجريد بدون ترك التجربة (ماركس وانجلز الأعمال الكاملة) .

(٤) ماركس وانجلز الأعمال الكاملة . (الترجمة الانجليزية الأولى ١ ، ٨٤) .

(٥) أنظر مثلاً نقده للديالكتيك الهيجلي والفلسفة ككل (MEGA : I (English " .translation III 339

(٦) ماركس وانجلز الأعمال الكاملة.

(٧) ماركس وانجلز الأعمال الكاملة أخذه ماركس عن أرسطو) .Quoted by Marx From De Anima I

(٨) ماركس وانجلز الأعمال الكاملة .Quoted by Marx from Metaphysica, book 5 Ch. 4 (1009 b,118)

(٩) نفس المرجع سبق ذكره .

(١٠) نحن لا نعرف شيئا في الواقع ، لأن الحقيقة تقع في القاع العميقة للبئر». أخذهاماركس من ديوجين لارتيوس (ماركس الأعمال الكاملة) .

(١١) ماركس الأعمال الكاملة (الترجمة الانجليزية)

(١٢) كل الحواس هي تبشير بالحقيقة » اخذه ماركس عن شيشرون (حول طبيعة الآلهة) الأعمال الكاملة (ماركس وانجلز)

(١٣) الأعمال الكاملة ماركس وانجلز (الترجمة الانجليزية)

(١٤) نفس المرجع .

(١٥) شيشرون Tusculan Disputa tions,v,39 .

(١٦) ماركس وأنجلز (الاعمال الكاملة) (الترجمة الإنجليزية)

(١٧) ديوجين لاريتوس الجزء العاشر

(١٨) المرجع السابق ذكره ، وماركس الاعمال الكاملة (الترجمة الانجليزية) .

(١٩) انظـــر Cicero, On Fate,(22,23) On the Nature of the Gods I, xx (69) Eusebius, Preparation for the Gospel I,PP.23, Aristorle, On the Generation of Animals, V,8 (789 b 2-3) . وكل ما هو مأخوذ عن ماركس مأخوذ عن (ستوبيوس) « البشر يحبون أن يخلقوا لأنفسهم وَهْم الفرصة ، وهو عذر لارتباكهم ، لأنه لايتفق مع صوت الفكر

(٢٠) ديوجين لارتيوس . اقتبسه ماركس في مجموعة أعماله الكاملة (الترجمة الانجليزية)

(٢١) ماركس الأعمال الكاملة .

(٢٢) ماركس الأعمال الكاملة .

(٢٣) أنظر ماركس الأعمال الكاملة .

(٢٤) أنظر ماركس أعمال الفكر الألماني Deutsche Ideologie .

(٢٥) نفس المرجع ص٣٩٦ (الترجمة الانجليزية)

(٢٦) أنظر نفس المرجع .

(٢٧) ماركس الأعمال الكاملة .

(٢٨) أنظر المرجع السابق .

(٢٩) أنظر المرجع السابق .

الأدب والتخلص من السحر

تأليف ميشيل فوشو Michel Faucheux

" اقتحم بتهور ذلك المجهول الذى يخترق بعمق ثم در حول نفسك
(رينيه شار Ren . Char ., Feuillets d'tlypmos ١٩٤٦) "

يتجاهل النقد الأدبى فى أوقات كثيرة مشاركات الإجتماع والأديان . ورغم ذلك فإنه يستفيد من فهم أن كل ثقافة من الثقافات لها مصدرها فى العلاقة الدينية مع العالم - حتى لو كانت العلاقة سلبية - وتنشأمن الفصل بين المدرك وغير المدرك أو المرئى وغير المرئى (الغيبى) .

هذه العلاقة فى الواقع هى السمة الأساسية للعنصر الدينى الذى يؤكد عليه ديلثى Dilthey على سبيل المثال. « نواجه فى كل مكان شيئا يحمل اسم الدين وعلاقته المميزة هى اتصال له بالمدرك أو المرئى » (١)

وعبر القرن الثامن عشر ، كان هناك استهلاك لسيطرة غير المرئى (الغيبى)حتى أن مارسيل جوشيه Marcel Gauchet وسمت معنى المصطلح الشهير الذى اطلقه ماكس ڤيبر Max Weber وهو (Entzauberung) المسمى بـ " تخليص العالم من السحر (٢) . وفى عام ١٧٣٣ اعترف ڤولتير بوخز الضمير الذى هز اوربا فى نهاية القرن السابع عشر ، ولاحظ فى الخطاب الفلسفى السادس عشر " حول علم البصريات للسيد نيوتن":

أن الفلاسفة اكتشفوا كونا جديدا فى القرن الماضى ، وهذا العالم الجديد كان من الصعب جداً ان يتم الاعتراف به لأنه لم يفكر أحد للحظة فى مجرد أنه موجود أصلاً. ويدا لهؤلاء الأكثر حكمة أنه من الوقاحة أصلا أن يجرؤ أحدهم على أن يحلم بأن شخصاً يمكنه أن يخمن القوانين التى تتحرك بها الأجسام السماوية وكيف يعمل الضوء .

لقد صمم ديكارت ونيوتن وكبلر " كونا جديدا " نشأ عن الثورة الكوبرنيقية ، فلم يعد مركزيا ، ولكنه خاضع للقوانين والتجارب العلمية ، حيث لم يعد للغيبيات مكاناً، وهى حقيقة تدعمها القصة الخرافية التى سجلها ألكسندر كوارى Alexander Koyré فى نهاية كتابه المهم " عالم مغلق فى الكون اللانهائي De Monde Clos a l'univers inçini .

عندما سأله نابليون عن الدور الذى لعبته الآلهة فى نظامه للعالم، قال لاپلاس ـ الذى منح الكمال التعريفى لعلم الكونيات الجديد بعد مائة عام من رحيل نيوتن ـ "مولاى ليس به حاجة لهذا الغرض الكونى". ولكنه لم يكن نظام لاپلاس بل هو العالم الذى وُصف فيه بأنه لم يعد به حاجة بعد ذلك

ترجمة : آمال كيلانى

لافتراض وجود غيبيات (٣).

لقد تركت الآلهة العالم لأنها لم تعد تتحدث إلى الناس. وفى الشكل التقليدى اللاهوت والأرسطية.. فإن كل شئ يتحدث عن أو يعلن بلا انقطاع عن كلمة الإلهة: حركات الفضاء المادى، والبنية الهرمية للمجتمع البشرى. فالعالم كان كلمة اصغى اليه الانسان.

فى الفضاء الأرسطى كما فى المجتمع الانسانى للأشياء مكانها المناسب الذى حاولت الوصول اليه، فقد سقطت الأجسام الأخف لأن مكانها الطبيعى فى العالى فى العالي، وتحدث الفضاء وحكم علي الاشياء وأعطاها اتجاهات وكيفها مثلما حكم المجتمع الإنسانى وكيف البشر وكانت لغة كل من هذه الاشياء تقريباً ليست إلا لغة سامية (٤).

فإذا كان العالم فى النوع التقليدى كلمة.. وكانت الكلمة البشرية هى كلمته الكلمة، فإن الكلمة بعد القرن السادس عشر صارت تعليقاً: تعليقاً على الكتاب المقدس الذى منحه الله للعالم؛ ففى اوربا كانت هناك حركة عظيمة للطباعة ودراسة المخطوطات الشرقية وممارسة الأدب المكتوب. فى الوقت نفسه، حلت الرؤية محل السمع، والملاحظة محل التأمل (٥)؛ وأصبحت اللغة هى وسيلة التعبير، وتحولت قراءة كتاب العالم إلى تمرين صعب (٦).

لقد صورت العقلانية الديكارتية العالم على انه امتداد نقى (Res Extensa) وهدف للمعرفة للموضوع العارف (Res cogidans)، وتأسست سيطرة الفرد الحرفى والعقلانى الذى يشك، اى الذى يرفض الحديث بلغة العالم تلقائياً وبديهياً، بل صار العالم نفسه دافعاً نقياً او شيئا صامتا خاضعاً للعقل والتكنولوجيا، او شيئا ميكانيكيا "محكوماً بالقوانين المدركة. واذا تركت الآلهة العالم فهو ترك نهائى لأنها لم تعد تستطيع التحدث الى الانسان". محروماً من الكون المادى والمجتمع الإنسانى ـ وسائله الوحيدة للإتصال بالانسان - لم تعد الآلهة قادرة على الحديث اليه ولذا تركت العالم" (٧) وفقدان الأشياء لسحرها هو صيغة من صيغ الصمت أولاً وقبل كل شئ.

وقليلاً فقليلاً.. صارت شفافية التمثيل غير واضحة أعمتها أضواء العقل الناقد للقرن الثامن عشر، فالعالم والإنسان (صار الانسان العالم اى الفرد) حطما المرآة الكلاسيكية، وفى القرن التاسع عشر أنغمسا فى عمق مبهم متناسق بشكل عكسى مع العمودية المتجاوزة الحد للنظام اللاهوتى: الاخرية النقية (كون الشئ شيئاً أخر).

ثم أصبحت الكتابة أدباً، مطلق ينتج ويبحث عن المعنى (٨) . وأصبحت اللغة أداة للمعنى والأدب عالماً متعدد المعانى استطاع تزايد معانيه أن يكون تساؤلات على سكون العالم المتحرر من السحر. بمعنى آخر أصبح الأدب يطلق عليه اسم أدب عندما اخترع عالما للحديث الجديد المتجدد من خلال الحنين المتدفق إلى الكلمة.

ونحن بالتأكيد نتبع فيبر بشدة بحيث لا يمكننا أن نتجاهل أن شرح المظاهر الأدبية من خلال

سوسيولوجية الدين وحدها يكون كافياً بشكل جزئي (٩) وهكذا، فإننا نود أن نبين كيف وجدت الفكرة الحديثة للأدب عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التالى وفقاً لنماذج ثلاثة لهذا الكون المتحرر من السحر:

- الصمت المزعج الذى غرق فيه العالم منذ كوبرنيق.
- السمة الجيولوجية للشئ: فبينما ارتد كوكب الأرض فى لا نهائية، فإن المجاز الچيولوچى أصبح المثال والنموذج للعمق الجديد للأشياء ولهذه الكلمة المكتوبة التي نطلق عليها اسم "أدب"؛.
- أثرية المعانى: كل المعانى تم دفنها الآن وأصبح الأدب هو فقط تصويرا شاعرياً تفسيرياً للحقيقة.

فإذا كان لابد من تعريف المسيحية على أنها "العامل الجوهرى والمحدد فى سفر تكوين الألفاظ والكلمات التى كونت مفردات عالمنا، سواء فى علاقتها بالطبيعة ،أو نوع التفكير، أو طريقة حياة الفرد داخل الجماعة أو النظام السياسى" (١٠) أو انها حقيقة "ديانة استرجاع الديانات"، فإن الأدب هو الحنين الطاغى للكلمة وشاعرية العالم المتحرر من السحر .

١- سكون العالم

أصوات الألفاظ

شيئاً فشيئاً انفصلت الكلمة عن الشئ وأصبحت الكتابة غير كفء بعد لعمل مفردات يسمعها العالم، مثل الكلمات الصمّاء" كلمات عن الأزرق، كلمات عن الأخضر، كلمات عن الاصفر، كلمات عن الذهب " (Quart Livre) والتى عندما انصهرت مع بعضها البعض أحاطت بانورج Panurge ورفاقه بحفيف أصوات الحقيقة. وكف العالم عن الحديث، لأن اللغة أبعدت نفسها عنه، لأن الكلمات انكبت على ذاتها وأصبحت مجرد رموز لغوية (نحتاج هنا فقط إلى إعادة تذكر نظرية الرموز فى المبادئ اللغوية لبورت رويال Grammaire de Port Royal). وكانت القصة العظيمة عن العالم المتحرر من السحر، كما نعرف جميعاً، هى قصة دون كيشوت. وقد حاول كل من لوكاس وفوكولت. أو كونديرا حاول كل منهم أن يشرح ما يحويه هذا النص من عناصر الحداثة: عدم مقدرة أبطال هذه الرواية على ان يفهموا العالم المحيط بهم (١١) لقد صور دون كيشوت وعرض العالم ولكنه لم يفهمه . فالعالم صامت ، والكتب لم يكن يقرأها أحد بعد ، ولم تكن تعبر عن العالم بل عن ذواتها ، كانت روايات أقرب الى الخيال العلمى بينما الحقيقة ترتد إلى الوراء .

كانت خيالاته (يقصد دون كيشوت) مليئة بكل ماقرأه فى الكتب. السحر ، المنازعات ، التحديات ، المعارك ، الجروح ، البسالة ، الحب ، الاغراءات ، والتهور المستحيل . وقد احتفظ بكل ذلك فى رأسه حتى أصبح هذا المخزن للأحلام الخيالية يمثل الحقيقة الخالصة بالنسبة له ولم يعد يرى قصة مؤكدة أخرى غيرها في العالم (١٢) .

إن حماقة الشخصيات هي مؤشر لتحول اللغة إلى رموز لغوية وإلى خلق لغة للكلام ، حماقة أدبية ، والتي واكب نجاحها في القرن التاسع عشر مولد الفكرة الحديثة عن الادب .

واللغة تروى قصصاً ، وأصبح دون كيشوت في الجزء الثاني من القصة البطل الحقيقي للجزء الأول من الكتاب الذي قرأه الابطال المتصارعون ؛ واستدارت اللغة على نفسها ، إنها مثلت وعبرت (عن ذاتها).

والعالم صامت ؛ والرجل الباسكالي يرتجف أمام "الصمت المتناهي للفضاء اللانهائي"، ولكن سرعان مايسمع هرج ومرج اللغة التي ، من خلال الحوار ، لا تكف عن إثارة الأسئلة عن أشكال وظائفها . فقد بدأ دون كيشوت محادثته فعلا مع سانكو ودون چوان مع سجاناريللا. وفي القرن الثامن عشر أجرى كانديد حوارا مع پانجلوس ، وتحاور چاك مع سيده ، واعترف چان چاك روسو ؛ وشخص يمزح ويختبر رقة اللغة، وشخص يكتب خطابا يقيس به قيمة التمثيل ، وواحد يحب العلاقات الغرامية الخطرة ولذلك فقد ضلل واستعبد الحقيقة وأخضعها للنص .

واللغة تستنطق العالم وتستنطق نفسها . ولغة الألفاظ ، وتضافر الأسئلة والأجوبة وكذلك الحقيقة (للنص المكتوب وللعالم) أصبحوا جميعاً لحناً مرتجلاً غير نظامي . ولم نستطع لذلك سماع الحوار الملتهب لديدرو في أثناد انعقاد الجمعية العامة . فاللغة تدعو العالم كله للاستجابة لما تطرحه من أسئلة (أي الاشياء أطلق عليه اسم " فلسفة " في القرن الثامن عشر) ، ولكن العالم كان صامتاً صمتاً مريبا ، صمت عدم اليقين وصمت الخرس الذي يصلح دائما في فن حكاية ڤولتير الفلسفية أو روايات ديدرو .

وعلى الكاتب إذن أن يروض نفسه على الصمت وأن يوافق على الإصغاء، ، أو أن يستصدر أصواتاً أخرى تستطيع إخضاع العالم على الاستجابة ولكن بطرق مختلفة : صوت فصائل الجيوش ، الأصوات العالية لثائرين يتقدمون الصفوف، انطلاق أول صوت من آلة تعلن عن بدء تشغيلها .

وأجاب كانديد " لقد عبرت تعبيراً جيداً ، ولكننا لابد أن نزرع به حديقتنا " وبتعبير آخر توقفت الكتابة والتفلسف إذا ما اصر العالم على ان يسبح في صمته ، إذا ظل السؤال دون إجابة فلابد من إعادة صنع العالم على مقياس بشرى ، ولابد من إعادة بناء نظام اجتماعي، سياسى، تاريخي واقتصادى ، ولكن إلى جانب كل كل ذلك نسق أدبي يمكنه مخاطبة الإنسان . لابد أن نرفض هذا السخط المستتر للعالم الذى يكمن فيما وراء اللغة (مثل سحر ميتافيزيقا ليبنتز كما صورها پانجلوس كاريكاتوريا) ؛ لابد أن نستبعد الغيبيات من العالم . لأنه وجودها بطبيعته يكبح جماح انطلاق اللغة . وليس هناك فرق شاسع فيما اذا كان الغيبى خيرا او شرا ، وسواء أكان هناك أحداث مصيرية أم لا ، فلابد أن نحتفظ بهدوئنا ونصنع التاريخ . لابد ان يكون الانسان هو الموجد لأصل نشأته ؛ لابد أن يبحث عن إنجازاته في افعال تقنية وسياسية ويستعمل كلمة تنافس وتزاحم الكلمة المقدسة الدينية لأنها كلمة خلاقة بطبيعتها إنها: الأدب .

اختراع الادب .

العالم خالٍ من السحر ، بينما التاريخ يدوّى . ففى بداية القرن التاسع عشر تغير كل شئ ، فبعد جنون وهرج ومرج الاجتماعات الثورية والمحاكمات العاصفة كان الإعلان الحانى لحقوق الانسان والمواطن والجماهير من وكل الجنسيات، ساد الصمت العالم كظلام دامس فوق أرض المعركة عندما يعاد تشكيل الساحة بوابل نيران المدافع ، وأكوام الجثث ، وحوافر الخيول ، والاقدام الثقيلة الوطأة لرجال سلاح المشاة .

وقد توغل رينية فى هذا العالم ، وفى هذه الصحراء الخريفية المليئة برائحة الموت والتاريخ يعلن تقدمه ، ولم يعرف ماالذى يقوله . كان وحيداً وكان يسأل نفسه :

ولكن كيف يمكنك التعبير عن هذه المشاعر المتزاحمة التى أحسستها عندما كنت أتنزه ؟ الأصوات التى تحدثها العواصف الجياشة فى خواء قلب وحيد ، والتى تشبه دمدمة الرياح والمياه التى تحدث فى صمت الصحراء .

يستطيب الفرد هذه الاحاسيس ولكنه لا يستطيع أن يصورها . ووسط هذا الغموض يفاجئنى الخريف ؛ أدخل بجذل ونشوة شهور العواصف .

(ش:توبريان ، رينيه ،١٨٠٢)

إن مرض القرن هو مرض الكاتب نفسه : كيف تتحدث عن (بمعنى كيف تصوغ الحديث) الدنيا الجديدة التى خلقها الإنسان لتوه، عن كلا العالمين الذى دمر والجديد، المتحرر من السحر، وهذه البقاع التى لم تكتشف والتى هى مناطق بشرية أو آفاق اجتماعية ؟ إنها ليست مجرد مسألة تفلسف، مسألة تساؤل عن دنيا قديمة مضت وأصبح السؤال عبثا وبلا جدوى ؛ لابد من وجود كلمة واختراعها ، كلمة يمكنها أن تصغى لهذا العالم المتحرر من السحر : أن نتحدث إليه ، أن تخلقه وتوجده وتحكى أسراره. هذه الكلمة هى «الادب» .

كل الرومانسيات تتجلى هنا ؛ داخل الملاحظات البائسة للأشياء الخالية من السحر («هذه الحياة التى سحرتنى وبهرتنى فى البداية لم تعد بعد محتملة لى » هكذا تساءل رينيه)، كان اختراع الفكرة الحديثة عن الادب، وليس هناك شك فى أنه من الصحيح ملاحظة أن رومانسيات جينا (شيلر، أخوة شليجل، شليرماخر، نوفاليس، تييك، شيلنج) والتى تجمعت حول نقد جماعة . Athenäeum .. كانت بداية لتكوين هذه الفكرة الجديدة فيما بين عام ١٧٩٨ و ١٨٠٠ " . كانوا يتحدثون فى بعض الاوقات عن الشعر، وفى بعضها عن الاعمال، وفى البعض الآخر عن الروايات وفى فترات اخري عن الرومانسيات. ولكنهم فى النهاية أسموها، سواء كانت تسمية جيدة أو سيئة، الادب ".(١٣).

فما هو الادب ؟ خلق عالم من المعاني المجردة والمتعددة الأشارات فى ومن خلال اللغة. وضع معنى الشاعرية الحقيقية، للكلمة البشرية، عندما يعاد بناء وصياغة الصلة الروحية بين الكلمة والشئ ولكن بشكل مختلف. لأن الاشياء نفسها الآن تصاغ فى كلمات. فمواجهة صمت العالم الذى تتدفق منه كل

المعانى، واستبعاد الكلمة واضطراب البشر، والضجيج السياسى والآلى : فى عمل كل ذلك يوجد الأدب. تكمن هناك (لقد ولدوا، وكتبوا واختفوا مثل الفرد من البشر) نصوص ادبية، المستودع الوحيد للمعاني، هى وحدها القادرة على الحديث إلينا. ولكن المعانى الادبية لا تكون إلا جمعية فى عالم تأخذ فيه الحقائق مكان الواقع ، والنصوص تحل محل الكتابة، والأفراد مكان المجتمع البشرى. هذا هو الادب : خلق عوالم تملأ لا نهائية فراغ التحرر من السحر، تغذى المعاني التى تملأ فراغ غياب المضمون هذا هو الادب الذى يخلق عوالم تعيد أحكام قبضتها على فقدان معنى المعبود الغيبى.

وهذا يفسر كيف اعتبر كُتاب القرن التاسع عشر أنفسهم سحرة أو عرّافين (١٤) بداية من هوجو إلى ريمبو. ويهدف التأمل الروحى أو التنوير الى نفس الهدف : يحل شفرة المعانى العالمية بلثها بالمعانى المجازية . بأختصار يوفق بين الاستماع والرؤية، لأن الرؤية أيضاً استماع، الاستماع إلى الصمت الصاخب للأشياء .

يوم ما ، على حافة الأمواج المتلاطمة، رأيت
مارة فاردة اشرعتها
باخرة مسرعة تلفها الرياح
فى الامواج والنجوم ؛
وسمعت ؛ منحدرا فوق صفحة السماء اللانهائية،
أن اللجة العميقة لا تمس
متحدثا فى أذنى صوتا خارجا من فم
لم تره عينى (..)

(ف . هوجو ، التأملات ، الكتاب الاول ، ١٨٥٦)

إن الساحر، أو المؤلف الرومانسى هو أيضاً نبى يستمع ويتحدث لغة العالم، الذى يجول فى صحراء من المعانى من أجل أن يستنبط الحقائق بطريقه أفضل ويرى ويستمع إلى الحقائق، وهكذا يمكن ان نفهم لم كانت الاستعارة المفضلة فى القرن التاسع عشر هى الخاصة بالسفن . من سفينة هوجو الى باخرة ريمبو المترنحة ، من سفينة بودلير (" آه باموت أيهاالقائد العجوز لقد آن الأوان أترك الدفة "، الرحلة Fleurs de malزهور الشر إلى قارب مالارميه (أنظر Le coup de dés قبضة) من جان جوى Jane Guy مغامرات آرثر جوردن بيم إلى الباخرة الحوتية للقبل فى موبى ديك Moby Dick ، صوّر المجاز البحث الادبى عن المعنى الذى يبرز دائماً فى مواجهة حافة تدفق المعانى التى تغلف الأشياء، والتى تنشأ من نقص الغيبيات، من الفراغ. (١٥) وقد بدأ پيم أو كابتن آهاب رحلته للبحث عن الأشياء البيضاء سواء (القطب الشمالى أو الحوت الأبيض)، وقد تأثر مالارميه بجاذبية الفزع الذى احدثته الصفحة البيضاء، وربما كان هذا البياض والفراغ هو الملامح غير المعروفة التى تحرك الجهود الشاعرية لبودلير عندما ترجم بو (" من قلب اللامعلوم لاكتشاف شئ ما جديد ") أو لجهود ريمبو (" لأنه وصل

إلى اللامعلوم "). لأنه إذا كان العالم غارقاً اكثر فأكثر في الصمت من خلال الضجيج المتناهي، منذ العاصفة الثورية التى قادت إلى التنوير، لقد حل الظلام الدامس، وعم الغضب الشديد (" لقد ثارت بشدة تلك العواصف التي سوف تحمل رينيه إلى آفاق عالم اخر ". هكذا صاحت شخصيات شاتوبريان فى بداية هذا القرن) . وكالعاصفة التى مثل الفرقاطة الميدوسا La Méduse (١٦) ، غاص العالم فى لجة البحر بينما تجول الأدب على سطحه ليستنبط المعانى الخاوية.

٢- جيولوجية الأشياء

" لابد أن نزرع حديقتنا " ، هكذا أعلن كانديد فى نهاية فى نهاية حكاية ڤولتير . أهو توكيد لعمل كنشاط مربك يجعل من الممكن نسيان مآسي وبؤس العالم ؟ ليس هذا فقط . بل من الأفضل أن نرى فى ذلك أعلانا مجازياً عن النظام الجديد للأشياء . ومنذ الآن فصاعداً فإن العالم عُمق مصنوع من أكوام من الطبقات الجيولوجية المتعاقبة من المعانى لأنها هى نفسها لها قصة لأنها تشبه بالضبط شخصاً يدخل التاريخ . إن العمق الجيولوجى للأشياء يتجلي فى توازى المثاليات والتسامى مع القوى الغيبية . إن الشئ لا يملك الشفافية الغير مرئية والممنوحة له من التمثيل الكلاسيكى . إنه متحجر ومتطابق ـ والزرع هنا يعني القفز فوق عمق العالم ، قياس كثافة الأشياء وأنماء المعانى (إنه الإحياء) . إنه يعنى تعريضه للضوء، تحت السماء العاصفة للحداثة، هذه الشبكة المظلمة من المعاني . إنه يعني ممارسة الثقافة الحديثة للتحرر من السحر : إنتاج الاشياء الخفية منذ نشأة الكون، " والتى بدورها تنشئ العالم. " لابد أن نزرع حديقتنا "، بكلمات أخرى لابد أن نعامل الدنيا ونعالجها جيولجيا إنه الأدب هو الذى يقوم بمهمة زرع المعانى لنظام ما لم يتوقف عن الانهيار تحت الخواء أو الامتلاء من داخل اخيرته هو نفسه " عندما تهجر الآلهة العالم، عندما تتوقف عن المجئ لتعبر عن آخريتها هى نفسها، بدأ العالم نفسه يظهر كشئ آخر، أن، أن يحيى عمقاً تخيليا أصبح موضوعاً لتساؤل معين، تتوقف نهايته عليه هو نفسه ويشير فقط إلى ذاته (..)؛ لم يكن ذلك إلا معنى فى إطار الفهم العام لنظام الأشياء الذى أصبح الآن هدفاً فى حد ذاته. وهكذا يظهر نشاطاً ذاتيا لاكتشاف العالم المحسوس بالمدي التام لسجلها والتغير والتنوع لنماذجها. وفى مركز انتشارها فإن البحث المتنوع والقهرى اليومي، للتسامى الداخلي للمظاهر، لتجلي العالم كأخر لذاته، وماسوف نراه، فنحن نعتقد أن ذلك يفسر التطور الجوهرى للفن في الغرب من خلال دورتـــه الطـويلة والانفجار الراديكالى للقرنين الأخيرين (...) (١٧)

الأدب والجيولوجيا .

يصبح الأدب كتابا للعالم طالما توقف العالم نفسه عن أن يصبح كتاب الألهة (١٨) إنه المكون " لثقافة " ما والتي تنتج عوالم متعددة ولانهائية حيث ـ تحت سطح النص ـ الآخرية واختلاف الطبقات

المتعددة للمعانى تلعب داخل ذواتها لعب. مباراة المعانى، تدفق الدلالات. انها تنتج لأنها تزرع. والآلهة التى تمكنها من اتمام هذا العمل هى الكتابة. المادة نفسها كثيفة، مادة للاستخلاص والبناء كانت الكتابة لمائة من الاعوام تدريباً على الترويض او العصيان فى ضوء هذا الشكل الموضوعي الذى يلاقيه المؤلف ريــــرور حتماً فى طريقه، والذى يجب أن يتأمله ، ويواجهه ، ويلخصه والذى لا يستطيع كمؤلف أن يدم ...) . لقد واجه القرن التاسع عشر بأكمله تطور هذا النمط الدرامى من التحجر (..) . وقد أسس فلوبير ـ لاحظ في هذا المجال المماثلة تماما لهذه العملية ـ الادب كهدف يأتى مع قيمة العمل نفسه : فالشكل يصبح مصطلحاً للأختلاق والاصطناع ، مثله مثل قطعة من الفخار أو الجواهر (بمعنى أن الإصطناع هنا يعبر عن دلالة، فهو فى المجال الأول يمثل موضوع فضول وتطفل) (١٩).

أما عن الكتابة، فقد أنشأ بلزاك عالماً ذاتياً يخدم المنافس للوضع المدنى، والرواية بنية حقيقية، بنية للعمل التأملى والتآزرى، والتجميع «والكوميديا الإنسانية هى بنية من مجموعة معقدة، أوسع، بودلير باللغة الادبية، من كاتدرائية بورچيه المعمارية». انها ايضاً بنية لجيولوچيا اجتماعية والتى تتالى فيها عدة طبقات متعددة من المعاني الواحدة تلو الآخرى . والرسم الواقعى للمجتمع فى بداية القرن التاسع عشر، واندماج الجبرية الاجتماعية التي شكلت الفرد ، وتصنيف الطبقات الاجتماعية طبقاً لنفوذ البيئة الاجتماعية المستقامه من چيوفرسى سانت ـ هيلير (فى المقدمة لعام ١٨٤٢).

ورغم أن كتابة بلزاك ذات كثافة مادية أضفيت عليها بسبب طول الوصف، فإن الطريقة الفلوبرتية هى تلك المادة التى عندما تصاغ ثم يعاد صياغتها فإنها يمكن تذوقها عن طريق "النغمة الصحيحة للصوت "، والتى تكافأ بزوال وتلاشى الحقيقة التى لم يصنعها اخفاق التاريخ ، ولاغباء ولا اعتدال الرجال . والامثلة على ذلك عديدة ، ولكننا نود كذلك أن نظهر باختصار إلى أى مدى اصبح الشعر نفسه چيولوچيا بحلول القرن التاسع عشر .

وفى المقام الاول وبسبب أن شعر هوجو، عندما تمرد على الطريقة الألكسندرية والأسماء والافعال المعروفة، قد فتح طريقاً للثورة الشعرية فى القرن التاسع عشر، والتى يدين لها بالعرفان كون القصيده قد أصبحت قذائف من الكلمات، حمم من المعانى تنطلق من طبقات عميقة من المعانى". وهكذا وتحت كل كلمة من كلمات الشعر الحديث يكمن نوعا من الچيولوچية الحية حيث المحتوى التام للأسماء قد تجمع ، وليس فقط مجرد محتواها المختار مثل ما يحدث فى النثر والشعر الكلاسيكين (...) فالكلمة هنا موسوعية، انها تحوى تلقائيا كل المعانى والتى تتداخل فيها العلاقات ، حتى يصبح من الضرورى الاختيار من بينها» (٢٠) وهذا هو النص الشعرى، شلال من الأحاسيس الواضحة الخفية، «خط ملئ بالأغوار والأنوار» (٢١) منطقة وعرة حيث تزدهر مختلف طبقات المعاني او تختفى. وهذا هو ماتتطلبه چيولوچية الشعر : التدفق المؤلم للمعانى وليس التمثيل الهادئ المسالم للأشياء.

ومنذ الآن فصاعداً «لن يتدخل الحظ عند إلقاء النرد»، لن يكتسح البستونى على حين فجأة ليزيح غموض المعانى، سواء اتخذ اسم " الغضب الجامح " (بودلير)، (دفعته عصبيته) حمقاء أو «فترة من

فترات الجحيم» (رمبوا).

«لابد أن نزرع حديقتنا». لابد أن نفكر فى النص الادبى كسمات جيولوجية المعانى ولكن أيضاً كجانب اثرى، أفق تأخذ فيه المعانى اشكالاً فى ذواتها داخل حقل من الاستكشافات

٣- اثرية المعانى .

النموذج الأثرى

«لابد أن نزرع حديقتنا» . تعنى هذه العبارة أنه لابد أن نكتشف ذواتنا كأخرين أكثر من مانحن عليه فعلا ، أن نتحرك من خلال الأثريات ، ماض من الدلالات اللغوية (متأثرين بالعوامل الخارجية) التى لابد من اكتشافها وحل شفرتها) إن الانقلاب الحديث قد ادي الى حركة استطاع بها الانسان ـ عن طريق تحديات خارجية لم تكتشف ـ أن يفكر فى ذاته كآخر إيماء الى الحالة الكائنة ككل، بما فيها حقيقتهم الذاتية ، ووفقا للضرورة الديناميكية ثنائية الشكل باختزال كل الحقائق التى تمس الآخرين ومكوناتها بالنسبة لهم أكثر من مكوناتها الذاتية ؛ (٢٢) واستعارة الاخرية فى فهم الذات هى فى مجال الأثريات هل كانت ملاحظة ظهور رائعة ڤولتير كانديدا (١٧٥٩) فى نفس الوقت مع ظهور العملين الكبيرين لوينكلمان Winnckelmenn كافية ، إن لوينكلمان هو مؤسس علم الاثار الإغريقى وعمليه هما تأملات فى محاكاتها الأعمال الرائدة عند الأغريق فى مجال الرسم والنحت reflection on the Imitation of works the Greeks in Painting and in Sculpture الذى ظهر عام (١٧٥٥) ، *وتاريخ الفن فى العصور القديمة* (١٧٦٤) History of Art In Antiquity ؟

ومن المفيد الرجوع الاعمال الرائعة لجورج جوسدورف George Gusdorf عن ميلاد العلوم البشرية لتفحص كيف بنيت على اساس علم الاثار ، ولهذا السبب ربما اعتبرت من الاعمال المميزة للمعاصرة؛ متبعدا عن الخط اللاهوتى الذى ميز الأعمال التقليدية كلها. وفى المقام الاول لأنه جمع بين الأنثروبيا الديناميكية للتاريخ ونموذج الطمر. والتاريخية تقيم بالعمق والغموض والوضوح والتى هى معايير للحقيقة. وقد كتب وينكلمان " إن تاريخ الفن القديم الذى تعهدته ليس هو مجرد عرض للأحداث وفقا لتسلسلها الزمنى لفترات متتابعة والتغيرات التى جرت داخلها؛ لقد استعملت مصطلح "تاريخ " بالمعنى الواسع الذى حددته لغة الاغريق، وكل انتباهى موجه الى تقديم نظام (..) والى عرض أصول وتطور وتغير واندثار الفن بمقتضى الطرق المختلفة للدول، والفترات التاريخية وأعمال الفنانين، وأن حاول اثبات وجهة نظرى، كلما امكن، من تلك الاثار المتبقية حتى الأن " (٢٣).

وبعبارة اخرى فإن علم الآثار يعنى التفسير أو التأويل . والعلوم الإنسانية تأويل لحقائق بشرية تشرح وتفسر ظهوره ومسارها باكتشاف *القوانين الخفية والقديمة التى استخلصت منها*. أن *الأثرية المتبقية* " للمعارف " تكمن فى قدرة التعبير ، إذا كان من الممكن أن نقتبس عنوان العمل الذى قدمه ميشيل فوكولت والذى حاول فيه تجديد تاريخ الأفكار .

إن الادب هو علم الاثريات ، حصيلة نص متعدد المعانى والذى يخلق ويستكشف قوانينه فى نفس

لحظة كتابته . هو تطور فنى لتفسير وتأويل المعانى ، إصباغ الواقع بالشاعرية . هل سيكون من المفيد ملاحظة أن شليرماخ Schleiermacher، والذى برز ضمن مجموعة الاثينين Athenaeum ، كان واحدا من رواد النقد وأن مجموعة كلاسيكيات چينا قد تأثرت إلى حد كبير بأعمال وينكلمان ؟ وأن مرجع ذلك إلى أن رومانسيات التحرر من السحر كانت شعر الخرائب " (٢٤) .

" لابد أن نزرع حديقتنا " . هذه العبارة تعنى إذن أننا يجب أن نحفر حتى نستكشف الأطلال. أن الفكرة الحديثة عن الأدب قد تكونت من التأمل فى الأطلال والشذرات " The Witz " إن الرومانسيات قد اكتشفت جمال الاطلال والتى خلعت عليه قيما مقدسة . إن الاطلال والخرائب يمكن قراءتها إما ككتل حجارة صماء ، نتاج حركة تاريخية كاملة، أو كمرحلة ما، مقطع فى تطور مشروع فى مسار الإدراك، قراءتها بمعنى نمو تركيبات معينة وليس بمعنى تحليل تركيبات معينة أو انهيار بنية ما "(٢٥) وبعبارة اخرى "لابد أن نزرع حديقتنا " بمعنى يجب أن نشجع تطور تلك الخرائب . إن رومانسيو أثينا ، وهم المعجبين بونكلمان ، حضروا طريقا سار بنا من نظرية الشذرات الأدبية والتى جرى تعريفها على انها عناصر تامة أو ناقصة للمعانى (مثل الخرائب التى توضح حضارة ما والتى لم يكن من الممكن اكتشافها لو أنها اختفت تحت أطلال خرائب اخرى) إلى الأدب الذى اعتبر حصيلة ونماء للمعانى أو دفعة شعرية ومتعددة المعانى.

إن العلوم الانسانية والأدب هى مخلوقات عالم متحرر من السحر ، حملتها الخرائب ، خرائب من عصور قديمة ، خرائب فى نسق يسمح ببنائها . ونحن نعرف الدور الذى يلعبه علم الاثار فى التحليل النفسى ، فقد كان چاك لوريدر Jacques Le Rider على حق حين كتب «إن الاستعارة المجازية الخاصة بالاثار والحضارات تتسلل عبر كل اعمال فرويد » فقد كتب فرويد فعلا فى كتابه دراسات عن الهيستريا Studies in Hysteria «سوف اطور العمل من خلال المواد التى جمعتها عن نشوء المرض النفسى والتى يمكن أن نقارنها دون تردد بتقنيات الحفر التى تستعمل للكشف عن مدينة مدفونة.. وفى عام ١٨٩٧ أسر إلى فليز fliess أنه حلم ببومبى (الخطاب رقم ٦٠) ؛ مع أنه عرف كل التفاصيل المتعلقة بهذه المدينة من الكتب ، ولم يقم بزيارة هذه الناحية حتى سبتمبر ١٩٠٥ . قال فرويد «بعد ان وصلت إلى طبيعة النتائج التى حصلت عليها لكل التحليل النفسى الذى أجريته ؛ فأننى لأأتبع منها الا البحوث التى استمدت من الحضارات القديمة.» (٢٦)

ولايجب أن ننسى التعليقات التى أبرزها فرويد على رواية كان شخصيتها الأساسية عالم آثار وهى رواية Delights and Dreams im the Gradiva of Jensen عام ١٩٠٦ فإذا كان فرويد عالم اثار اللاوعى. فبالمال كان كبار مؤسسى العلوم البشرية مثل ماركس الذى عمل على نفس "ارض أبيقور" فقد كان ماركس عالم اثار مجتمعى. فقد سلط الأضواء على وظائف المجتمع والايديولوچيات واستخلصها من القوانين الخفية للبنية التحتية للأقتصاد. أما عن تشوسر فهل من الضرورى أن نشير إلى أن كتاب Cours de Linguistique generale فى علم اللغويات هو إحياء لقوانين اللغة؟

شعر الواقع.

إن الادب فى هذا المضمون المتحرر من السحر، هو فى حد ذاته عالم اثار حقيقى للمعانى وللبحث والتنقيب ـ فى داخل النص بالنص نفسه ـ عن معنى ترانسندنتالى مثالى ، عن عمق دلالات الألفاظ والغيرية . إنه شعر الواقع . والبحث المتشعب والذى وضع له مارسيل جاوشيه Marel Gauchet عنوان كتاب سبق أن استعمله إيف بونيفوى Yves Bonnefoy القرية الخلفية The Back country " كان جهداً لا نهائياً لتوليد نظام مامن محيط مألوف لنا : (..) القرية الخلفية التى سبر غورها والتى يمكن اكتشافها فى وسط صورة طالما رأيناها لمئات المرات. (٢٧)

والأدب الحديث هو بالفعل للسؤال الأثرى عن الجزء الخفى من العالم والذى انطمس مع مرور الزمن، وهو ليس بجذرى أو ميتافيزيقي أكثر أى مدينة اختفت وانطمست معالمها، ولكنه يبحث فى الوجود الذى يندرج تحت وفى اعماق الموضوع المطروح للمعالجة. وهذه هى الأرض، هى آفاق الأدب الأوديسى: هي شفرات المعاني حيث يتجلى وجود العالم المدرك في داخل ثغرة المجاز والاستعارة، أو تناغم رنان مدوّي، أو من خلال حيلة رومانسية. فالكتابة يجب أن تحفر في أغوار الأرض، والآلهة تسبح في سماوات لانهائية.

الأدب هو تعهد تربتنا القومية بالرعاية والتي نلتصق بها متحررين من الوهم :
في قول مأثور روماني جاءت هذه الحكمة Hic est locus patriae .
ما معني الوطن الأم دون تربة وأرض تحدد معالمها ، أو اليست هذه الأرض شيئا هاما ؟
(ى . بونيفوى Les tombeaux de Ravenne ، ١٩٥٣)

لا بد من الحفر في السر الجوهري " كل الاشياء وجدت من هنا (٢٨)، وذلك بالحفر (أو بالغوص) داخل تربة الأرض الأم حتي يمكن أن نستخرج منها وهج الحقيقة المدركة والمدفونة تحت خرائبها.

والأدب الحديث هو كتاب أعيد فيه بناء العالم ككلمة، حيث يكشف تعدد معاني الكلمات نسبية الواقع وتعيد تشكيله، إنها ليست أعمالا من قبيل تأكيد الشئ الواضح والمعاني المقدسة ولكنها تذويب ثقافتنا داخل أرخبيل من المعاني .

إن العالم ليس بكتاب ، بل الكتاب هو العالم ، والأدب هو مجموعة عوالم في داخل كواكب وسيارات جاليليو اللانهائية ، وترانسند نتالية العالم ومثاليتة تنهار وتضعف في التحرر من السحر المتأصل في الأطلال والبقايا .

الآلهة بعيدة في السماء ، لكن الأدب موجود أمام ناظرينا. فهناك الكتابة الإنسانية موجودة والتي هي بشرية للغاية ، والتي تغرينا بتقبل المعانى المتهالكة المنتشرة داخل ثقافتنا ، ولكنها سريعة الزوال ولكنها مع ذلك تستعمل حين الحديث عن الآطلال أو وصف رائحة عطرة لشجرة ما أو عند التغنى بقطعة حجارة صفراء تتحدث عن الحاضر .

الآلهة بعيدة ، ولكن الوحي والذى هو شريك في الأصالة والذى يظهر سواء للكاتب أو القارئ هو

أثرية الأطلال والخرائب وسير الكشف .

والرجوع الي المصادر الإغريقية ليس مجالا للتحرر من السحر، والتى لا يكف عن ترديدها مشاهد من معاصرتنا ، منذ رومنسيات جماعة الإثينيين وصولا إلي هيدجر ، وعن طريق هو لدرلين ، وهيجل ، وماركس ، وفرويد أو نيتشة ؟ (٢٩)

وفي أى الأحوال فالسؤال يمكن الإجابة عليه ، وكلمات الشاعر تصبح مادة للتأمل:

عادت الألهة، أصدقاؤنا. جاءت في اللحظة التي اخترقت فيها الحياة، ولكن الكلمة التي تلغى، تحت الكلمة التي تنتشر، تعود للظهور كذلك، لتجعلنا نعاني منها.

(ر.شار La bibliothéque est en feu R . Char ١٩٥٦)

وبأختصار، دعونا نأمل. يجب ألا ننسى (وكيف يمكننا ذلك؟) أن الكلمة التي زالت وألغيت»، هي التقدم الأكثر حداثة ووضوحا، وهي أيضا الأكثر إزعاجا، لحداثتنا الخالية من السحر. عندما تتحلل الممارسة الصعبة للأدب في تلاش واضمحلال المعلومات، وثبات الفكر في الصيغ الأيدبدلوجيية، والحاجة إلي معرفة في المطلب المنطو على مغالطة والخاص بكيفية المعرفية وجعلها ممكنة. وعندما تستبدل خلود الكلمة ولانهائيتها أو على الأقل عملية استمرار الكتابة بوسائل الاتصال سريعة الزوال. (٣٠) وعندما، وبشكل أكثر أصالة، تكون الخرائب لمحور مع السحر ليست أكثر من كتابة حجرية صماء للثقافة الغربية بعثرتها ديكتاتورية العلوم الأوروبية منذ جاليليو وريكارت . (٣١) عندما تكون الأطلال والخرائب الحديثة ليست أكثر من علامات وندوب بربرية . إلا إذا آمنا إيمانا أعمى مع هوسرل Husserl بأن «فلك نوح التي هي أصل لكوكب الأرضي لم تتحرك » ، (٣٢) وأن «كارثة الثقافة » (٣٣) وأن عهد سيطرة التكنولوجيا لن تؤثر بشدة في حياة الروح وأن الآلهة قد عادت فعلا .

ميشيل فاوشو

(جامعة برازافيل)

(١) ديلثى عالم العقل (Le Monde de L'esprit)، باريس أوبيبه، ١٩٤٧، ترجمة م. ريمى M. Remy ص٢٨١ .

(٢) م. جوشيه : تخليص العالم من السحر M. Gauchet, Le Desenchantement du monde ، باريس جاليمار ، ١٩٨٥ صفحة ١ وبالنسبة لماكس ڤيبر يعنى مصطلح تخليص العالم من السحر» بطريقة أكثر ألتزاما «محو السحر كأسلوب للخلاص» نظم الاخلاق البروتستانية وفكر الرأسمالية L'Ethique protestante et L'esprit du capitalisme Letباريس أجورا ، ١٩٨٥ ، صفحة ١٣٤ .

(٣) أ. كوارى عالم مغلق فى الكون اللانهائى A. Koyre' De Monde Clos a L'universe infini باريس ، جاليمار ١٩٧٣ صفحة ٢٣٦ .

(٤) L. Gold mar, Le Dieu cache' باريس، جاليمار، ١٩٥٩ ، صفحة ٤١ .

(٥) ج. برون، الفلسفة الأوروبية J. Brun, L' Europe Philosophe باريس، مجموعات، ١٩٨٨ صفحة ١٤٢ ، مع نيكولاس دي كوسا تبدأ الرؤية فى اتخاذ مكان الإصفاء.

(٦) لتوضيح هذه النقطة انظر M. Foncault, Les Motset Le choses باريس جاليمار (١٦٢٣) » إن الفلسفة قد كتبت فى هذا الكتاب الواسع الذى فتح أبديا أمام أعيننا ـ أعنى به الكون ـ ولكن أحدا لايمكنه قراءتها قبل أن يتعلم لغتها ويعتاد الأنماط التى كتبت بها . أنظر صفحة ١٦٦.

(٧) انظر Le Die caché انظر نفس ا لمرجع ص ٢٣٦.

(٨) P . Lacone labarthe and J . L . Naney , L' Absolu littéaire Paris,Seuil,1978

(٩) M . Weber L'Objectivé de la Connaissance , quated in J. Freund , Max Weber , Paris , Puf عام ١٩٦٩ ، ص ٢٦ " تظل الحقيقة اللاعقلانية عن الحياة ومقدرتها من حيث التعبير عنها بالمعانى فى معين لا ينضب .

(١٠) Lé Désenchantement du monde انظر ص ١١ .

(١١) G. lakas , La Theoric Du roman Paris , Gon Gonthier 1963 ; M. Faucault, نفس المرجع
انظر أيضا Mots eles choses
Kundera , L' du romans باريس ١٩٨٦

١٢- أنظر S. Felmon , La Folie et Chose Litteraire باريس ، سيول ١٩٧٨ .

(١٣) L'tbsolu litéraire نفس المصدر صفحة ٢١ .

(١٤) P. Be'nichou, Le Sacre de L'ecrivain باريس ، كورتى عام ١٩٧٣ Les Temps des Prophe'tes. باريس جاليمار عام ١٩٧٧ وكذلك Mages romantiques باريس جاليمار ، ١٩٨٨.

(١٥) عند بروست Proust تحولت كلمة فراغ إلى «الحائط الصغير الأصفر»، انظر Bachelard, L' Ean et les re'ves باريس كورتى، ١٩٤٠، وفى البياض، وفى مملكة الخيال، لن يكون الأمر صعبا. إذا سقط شعاع ذهبى من ضوء القمر عبر النهر، فإن التخيل الشكلى والسطحى للألوان لن يحدث قلقا . فإن التخيل السطحى سوف يظهر ما هو أصفر على أنه أبيض (...) !

١٦ - نحن نعرف مدى نجاح موضوع العاصفة الرومانسية، منذ جيريكوالى إلى = ميكتب (البحر La mer) ومنذ كتب ديرثيه الذى نشر عام ١٧٨١ وراجعه إيريك وفى عام ١٨١٥ وهو كتاب كتاب Histire de Naufrages .

= ميكيت (البحر La mer) ومنذ كتب ديرثيه الذى نشر عام ١٧٨١ وراجعه إيريك وفى عام ١٨١٥ وهو كتاب كتاب His-tire de Naufrages.

(١٧) Le Desenchantement du monde نفس المرجع ص ٢٤١.

(١٨) H. Blumenbery, Die Lesbarkeit Welt, Frankfurt, Suhrkamp Veraly أنظر عام ١٩٨١.

(١٩) R. Barthes, Le Degre'zero de L'e'criture ، باريس ، سيول ، ١٩٥٣ صفحة ٣٧.

(٢٠) Le degré Zéro de l'ecriture نفس المراجع المشار اليه ص ٣٧

(٢١) نفس المرجع ص ٣٨ L'ecviture نفس المرجع المشار اليه ص ٣٧

(٢٢) Le Désenchantement du monde نفس المرجع المشار اليه ص ٢٣٩.

(٢٣) أشير إليها فى D.Boorstintes Découvreurea ، باريس لافون ، ١٩٨٨ ص ٢٧

(٢٤) أحد الاعمال التى أعلنت هذا الرآى كتاب وضعه فولنى Volney وهو كتاب Les Ruines ou méditations sur les revelutions des empires

(٢٥) G.Gusdorf , Fondemenents du Savoir romantique باريس ، پايو ، ١٩٨٢ ص ٤٦٢ .

(٢٧) Le De'senchandment du mond نفس المرجع صفحة ٢٩٨ .

(٢٨) Y. Bonnefoy , Anti - Platon باريس، Mercure be France عام ١٩٤٧.

(٢٩) فى مقابلة شخصية حديثة مع ك - برنكورت Brincourt (فى جريدة الفيجارو بتاريخ ٢ مايو ١٩٨٩) لاحظ أ. جنجر E. Junger نفسه مايلى «إن عالم اليوم، والذى يتحدث باللغة العالمية للتكنولوجيا، أحيت ضرورة إنماء ليس روح الوحدة والأتحاد فقط بل ريجاد مفردات ودلالات جديدة.

وهذه العودة إلى الإغريق تبدو أيضا فى قلب معظم العلوم الحديثة عندما، على سبيل المثال، تنعكس على معموم الاستقلال فى العلوم الوضعية (ج فاريلا J. Varela Autonomie connaissance، باريس سيول ١٩٨٩) أو فى الفزياء (انظرو I. Prigogine, I stengers La Nouvelle alliance باريس جاليمار ١٩٧٩) إن التغير فى العلوم المعاصرة ليست إنسلاخا تاما (..) فهم يعرفون (الفلاحون الملاحون) إنهم لن يسيطروا على الجو وأن نمو الكائنات الحية لا يمكن الإسراع به، هذه العملية من التحول الذاتى التى سماها الأغريق فزياء. بهذا المعنى أصبحت علومنا علوما فزيائية أخير منذ أن أعترفت أستقلالية الأشياء، وليس فقط الكائنات الحية ص٢٩٤. بتصوير حى أرجع إلى نظرية البنيات المتشتت والتى طورها بريجوجين Prigogine).

(٣٠) عولجت هذه المقولة بكثرة حديثا . انظر على سبيل المثال ج. G. Lipovetsky, L' Ere du Vide ليپوفتسكى باريس ، جاليمار ، ١٩٨٣ وكذلك A.L'Empire de lephemere باريس ، جاليمار ١٩٨٧ ، Bloom, de'sarmec وا. بلوم باريس جوليار ١٩٨٧ ، ا. فينكيلكر A. Finkielkraut, La Defaite de La pensée ياريس ، جاليمار ، ١٩٨٧ ، م . هنرى البربرية M. Henry, La Barbarie باريس جراسيه ١٩٨٧ .

(٣١) هذا هو الانهيار الذى حلله هوسرل فى عصره تحت عنوان الكارثة Krisis فى المحاضرات الشهيرة التى ألقاها فى عام ١٩٣٥ فى ڤيينا وبراغ .

(٣٢) مخطوط كتبه إ. هوسرل فى مايو ١٩٢٤ ، وترجمة د. فرانك فى مجلة الفلسفة العدد ١ يناير ١٩٨٤ .

(٣٣) هـ . ارندت : ازمة الثقافة H. Arendt, La Crise de la cultare باريس، جاليمار ، ١٩٧٢.

إضفاء الرومانسية على القبيلة:
قوالب ثابتة فى الصور الأدبية للثقافات القبلية

تأليف : سورا پ . راث SURA P. RATH

المجتمعات المتحضرة تصبح غنية من خلال قصصها و أساطيرها الشعبية التى هى عناصر حياتها القبلية الطبيعية وهى مرجعها الثقافى ولا تعمل القبيلة كغطاء لثقافتنا فقط، بل تمتد أيضا كمعيار لدرجة التقدم والتغيير فى الحضارة التى تدعمها. وأصبح لهذا الإعتماد المتبادل قوة أساسية: فالمجتمعات المتحضرة تعرّف نفسها بالتفاوت الذى قامت ببنائه بين أنفسهم وبين مجتمعاتهم البدائية الخاصة والثقافات المتحضرة بدون ماض قبلى فطرى تخاطر بموثوقية عملية التغيير وتعرضها للتحدى والشك. وهكذا فإن تملقنا لهذا التفاوت زمنيا ومكانيا بين أنفسنا وأسلافنا القبليين، وحرصنا على التعرف والمحافظة وتمجيد قبائلنا ـ قياس منطقى ضرورى فى دعاوانا حين الدخول فى مناقشات لحفظ الذات. وبأسلوب عشوائى غريب فإن ما نحققه من نمو وازدهار يتم بإعتمادنا الوجودى على الفطرية التى كثيرا ما نتنكر لها كصفة للعالم الماضى ونحن نمجد الحاضر عن طريق مدح الماضى، ونحن نلبس القبائل ثوبا صنعه خيالنا من منطلق تقديسنا لهم. هذه الصور المثالية تخفى قناعا مبتكرا نتقبل من خلاله الأساطير الرومانسية لإصولنا وتقدمنا الشخصى فالإستعراضات التى تنظمها لتاريخنا القبلى ـ من خلال الأداء فى الشوارع أو من خلال دلالة الألفاظ فى الأدب ـ تجسد بمهارة هذه الإتكالية والصور البلاغية التى تم فيها تصوير القبائل وثقافتها فى الأدب الأمريكى والإنجليزى تنحاز بنفسها مع العناصر الثلاثة للمعالجة الكلاسيكية المقنعةالتى تقدم ثلاثة تطورات ثابتة لرجال القبيلة فى عقل القارىء:

روح الجماعة: حنين إلى ذكريات الماضى فى الحياة القبلية، وعادة ما تكون بإحياء ذكرى سحر الحياة «فى الطبيعة»؛ مثل الصور التى توضح بساطة وبراءة رجال القبيلة والتضحية التى يقومون بها فى صراعهم اليومى للبقاء. ورجل القبيلة هنا إنسان جيد بطبيعته يتخلى أخيرا عن حقوقه من أجل إمتداد عالمه الحضارى . ويوضح هذا النموذج جيمس فينمور كوبرن فى Leathebstocking Tales

العاطفة: الاحتفال البهيج للطقوس القبلية يمجد روح رجل القبيلة التى لا تقهر والكاتب يعترف بلطف بالأخطاء التى قامت بها المجتمعات المتحضرة للقبائل، ويقترح أن القبائل كانت هى الأقوى بسبب مرورها بانتهاكات تخريبية. والقبيلة هنا مدافعة. و «قلب الظلام» لجوزيف كونراد تتحدث عن فكرة دفاع القبيلة عن قوتها للبقاء.

العقل: والتصور التوّاق للاستمرار الحالى والمستقبل المزدهر للقبيلة متمثلا فى البرامج الإجتماعية،

ترجمة ايهاب محمد حافظ

وجدول الأعمال السياسية، والخطط الإقتصادية فى الموضوع الجماعى تشكل الأمل لمستقبل مضمون للقبائل. وتظهر الحكومة هنا كعمل تطوعى لرفاهية القبيلة.

ومثل الأساطير القديمة التى مرت بتحولات من خلال الزمن، فإن المفهوم الحديث للقبيلة تطور من خلال سلسلة معقدة من الصور . ولقد تأصلت بعض دلالات القبلية فى بداية العصور الوسطى مثل الوحشية، والبربرية، والهمجية، والوثنية من جهة؛ ومن جهة أخرى الطبيعة، والبراءة، وفقدان المسئولية، والصدق لكن كل ذلك تغير. ولقد لاحظ هايدن وايت فى «شكل البربة: دراسةأثرية لفكرة" أن «عملية عدم إضفاء صفة الأسطورة تدريجيا على مفاهيم مثل البربة والوحشية والهمجية ؛ ترجع إلى امتداد المعلومات لهذه الأجزاء من العالم التى رغم أنها معروفة (ولكن ليست معروفة تماما) ، قد خدمت المراحل الفيزيقية التى استطاع الخيال «الحضارى» من خلالها أن يظهر تصوراته وقلقه». (٦-٧).

وهو يقترح أنه مع تقريب هذه المعلومات للفهم، فإن فكرة الإنسان المتوحش « تقدمت فى المكان والمفهوم كمضمون مكبوح للإنسانية المتحضرة والبدائية». ولقد بعدنا أكثر فى حماسنا لأن نجعل القبيلة شيء مقدس، محاولين إعادة تعريفها بمصطلحات سياسية ـ إقتصادية شاملة، ونسميها العالم الرابع (١). ولكن من خلال حالتنا المتغيرة أستطعنا أن نرسخ فكرة الحنين للماضى للقبيلة كشىء غريب و مخيف وبعيد. ولقد سمى وايت مجهوداتنا الجديدة لفهم القبيلة بـ «عملية تعويضية للأمور الداخلية النفسية»، «إعادة للغموض» (٧). وبما أننا فى عملية نقض تحويل الأمور لأساطير، نبعث الأسطورة خلف كل رواية نبتكرها حول القبيلة؛ فإن عملية إعادة تحويلها لأساطير تتطلب أن ننظم وظيفة لكل أسطورة.

وفي مقدمة The last of Mohicans سنة ١٨٣١ قام كوبر بتطوير التعقيدات الثقافية لل Mobicans في الكلمات التاليه للمدح المتوهج:

بعض الرجال يعرضون شخصية متنوعة جداً، أو ما يمكن أن نسميه شخصية مضادة أكثر من المحارب الأصلي لأمريكا الشماليه. ففي الحرب يصبح شجاعا، ومتبجحا، وبارعا، وقاسيا و مضحيا بنفسه، ومنكراً لذاته. وفي السلم عادلاً، وكريماً، ومضيافاً، ونازعاً للانتقام، ومهتماً بالخرافات، ومتواضعاً، وبسيطاً، وعادياً (٤٧٣).

وفي رأى كوبر أن الهندى ليس نبيلاً ومتوحشاً وبربناً، وليس شكلاً ممتداً ثنائي البعد علي الحائط، ولكنه شخصىٌ معقدٌ، متعددالوجوه، يحمل جميع التناقضات للسلوك الإجتماعي السياسي: ويقول كوبر ان أدبه يشهد علي ثرائه في حياة الـ Mohican : «والخيال عند الهندى فى كل من الشعر والخطابة أصلى، وخال من المظاهر، وربما يتحسن عن طريق مدى معلوماته المحدود. فهو يستمد إستعارته من السحاب والفصول، والطيور، والوحوش، وعالم النباتات (٤٧٣. والخلاصة أن الـ Mohican يحقق توازنا بين رحلات الخيال المجرد (الإستعارة)، وحدود الخبرة العملية (الكناية) . وفى كلمات كوبر قام

بوضع «حدود للخيال بالخبرة».

ويوضح كوبر في مدحه البليغ للهندي تصميما أكبر للتعريف الذاتي ـ فالآخر يقطع الحد الأدنى من الفرد ذاته ـ ولكي يميز كوبر بيننا وبين بقية العالم، فإنه يجب أن يميز قبيلتنا عن القبائل الأخرى، ويتتبع التقدم خلال الزمن والتاريخ. لو أن «الحدود الموضوعة للخيال بالخبرة» توضح صفات أي جنس عصبي أو خيالي آخر، فإن أمريكا الحديثة لها نفس المراجع والمصادر الثقافية للشخصية القومية مثل أي أمة أخرى. ولهذا فإن كوبر يسرع بوضع بعض الفروق الضرورية: فعلى عكس إنسان القبيلة بأي مكان، نجد أن ملابس الهندي الأمريكي الشمالي توضح أفكاره في رداء مختلف ولفته بها ثراء واختصار مفيد ـ «فهو يوضح عبارة كاملة ،في كلمة، ويوضح معنى جملة كاملة في مقطع لفظي، وهو أيضا يوضح تأثيرات مختلفة بأبسط انعكاسات لصوته» ٤٧٣). إن كوبر يتعاطف وأيضا بدافع عن وضع الهنود الذين كانوا «مُلاك البلد الذي احتله الأوربيون»، وكانوا أول من يتم طردهم، والقدر الحتمي لهؤلاء الناس الذين اختفوا قبل» التقدم أو ما يمكن أن نسميه غزو الحضارة مثلما انتهت خضرة غاباتهم الأصلية أمام الصقيع القارس» (٤٧٥). وبقية الرواية توضح انتشار الكهنوت المقدس في التاريخ. وبرغم تضرع كوبر لـ «الحقيقة التاريخية الكافية» ليحدد أساليب الاستعمار الألماني للـ Mohicans، فإن خضوع جنس لآخر يكمن في مصطلحات التاريخ الجدلي، ويبقى كانقلاب بلاغي أكثر منه عسكري أو إقتصادي.

ولعنة التاريخ أكثر أهمية من هذه الحقيقة المرضية في تأريخ كوبر الشهير Natty Bumppo . Leatherstocking Tales تعتبر الآن «مرجعا ثقافيا ومصدرا للشخصية القومية» (كيلي ٧). وفي قصة ماضي أمريكا (١٩٨٣) يضع ويليام كيلي هذه الروايات بجانب تصريح الاستقلال، و «خطاب جيتسبرج» بعيدا و «موبي ديك»، و «هكل بيري فين»، ويدعي أنهم حالات ممتازة من النصوص ـ، عن نظام الدعم الاكاديمي ـ حتى أصبحوا جزءا من التراث الأمريكي. وناتي بامپو رجل غابة متفوق، وطويل، ونحيف، وشديد، وأخلاقي طبيعي، وهو يرمز للنموذج الأمريكي الأصلي. فهو متكبر ومخلص ، يعتبر رجل قبيلة بدائي، وفيلسوف قديم. أما شينجاكوك فهو المتوحش النبيل ـ عدو عنيف وصديق مخلص، روح شرف الهندي وسيد معارف وتقاليد إنسان الغابة. وابنه إنكاس هو الهندي الجميل ـ دون خوف أو خداع. والنقيض لهؤلاء الثلاثة الأمريكان الشجعان هو ماجوا. الهندي االهيورون الشرير، فهو ذكي، بليغ، ولكن غدار. لقد ورث طبيعة العنف من قبيلته ولكنه طور الصفات التي تستحق التوبيخ عند الإنسان الأبيض. إنهم يعيشون في منطقة حيث الحياة اليومية عبارة عن محاكمة من الطبيعة، ولكن لديهم قوة من ذلك النوع الذي يهدد بهبوط روحهم. ورجال القبيلة هؤلاء يحاربون العناصر الخارجية بنفس الشجاعة التي يواجهون بهاالداخلية، وكصورة بلاغية فإن حربهم ضد ماجوا كانت تطهيرا للنفس وليست تطهيرا فقط لـ مانروس وهيواردس، ولكن أيضا لنا ولحضارتنا الحديثة. وباحتفالنا بقصصهم فنحن نحتفل بأنفسنا؛ نشارك ونسترسل بالأمثلة النبيلة التي قدموها لنا عن طيب خاطر،. فبالإضافة لهذه القوة والطيبة الطبيعية، فالهندي لديه جمال بري جذاب ومخيف. والرسول الهندي

الذى يحمل أخبار سيئة للمعسكر البريطانى لديه «عنف شديد يمتزج بهدوء البربرى، وهذا هو ما لفت انتباه العيون الخبيرة أكثر من الذين يفحصوه الآن» ؛ كان هناك «نوع من الإهمال لشخصه مثل ذلك الذى يمكن أن يحدث الآن من الجهد الكبير والحديث الذى لم يكن لديه الوقت الكافى لإصلاحه». ولقد خشى كوبر بشدة تأثير محاولاته الفنية على الإنتاج ويمنع بعناية مشاركته الإبداعية، قائلا «إن ألوان طلاء الحرب امتزجت فى الظلام العظيم وأظهرت ملامحه داكنة اللون التى بدت أكثر وحشية واشمئزازا حتى يأتى الفن ليبرز هذا التأثير عن طريق الصدفة. وتتلألأ عيون الرسول مثل «نجم لامع بين السحاب المنخفض» ويبدو «أكثر هدوءا من حالته فى البرية الاصلية» (٤٨٧).

إلى جانب العفوية التلقائية الجمال البرى والبساطة الأصيلة والبراءة، فإن الثقافة الهندية تتمتع بالحضور القوى والطبيعة الرحبة. وناتى بامپو والرسول الهندى يعملان كرجال القبيلة أكثر من كونهما أجزاء من روح الشعب الثقافية المسيطرة. والصفة الجوهرية لهذه الأرض الطيبة هى العناية الإلهية. وصورة شينجاكوك جزء من هذا المنظر وهى أكثر جمالا. ففى البداية نراه جالسا على جذع خشبى مكسو بالطحالب. «فى وضع يسمح له بزيادة تأثير لغتة المكتسبة، بالإيماءات الهادئة ولكنها معبرة، لهندى مرتبط بمناقشة» (٥٠٠). ولقد حصل على هذا الشكل عن طريق ميله الطبيعى لفعل الخير للآخرين، وبسبب قدرته الفطرية على قبول الحياة بظروفها. وتطوره الثقافى هو جهد اختيارى فى الانتقاء الطبيعى للإنسان. ولقد أتم شينجاكوك دائرته الطبيعية للحياة والموت فى كتاب «الرواد» ودخل ناتى بامپو حياة أسطورية وأصبح جزءا من البرية وال Effinghams أصبحوا مستوعبين فى المجتمع . وتعبير كوبر الأخير عن الإنعزال النفسى لناتى عن المجتمع يؤكد موافقته «لقد ذهب بعيدا فى اتجاه الشمس التى تغرب ـ الشىء الأول مجموعة الرواد الذين فتحوا الطريق لمسيرة أمتنا عبر القارة» (٤٦٥) وفى إستعادة شكل القوى المحركة للثقافة الأمريكية ننتقل من الفوضى الظاهرة للأشخاص المرتبطة بأغراض متعارضة. ولقد كرر كوبر نفس المثال فى المستكشف The Pathfinder وقال لنا هنا إن مشاعر «ناتى» تظهر «لتمتلك انتعاش وطبيعة الغابة التى مر بها كثيرا فى ذلك الوقت، ولا يوجد مفتى كان يمكنه إصدار قرارات أكثر وضوحا فى المواضيع المتصلة بالصواب والخطأ»، و «الصفة الأكثر وضوحا فى التشكيل الأخلاقى للمستكشف هى حاسته الجميلة والأكيدة نحو العدل.

لماذا اختار الهندى الحياة المثالية ـ التى جعلت أمريكا كما هى الآن ـ أكثر من اختياره الحياة العملية ـ التى غيرت مجرى ماضى أمريكا ـ ويمكن تفسير ذلك بسهولة بالدراسة النظرية لإنسان ما قبل التاريخ . ولكن أولوية هذه العقيدة البسيطة تُعمى الضرورة الشديدة للحكم على أساليبنا مع أنفسنا، قائلين بتأكيد إننا أفضل من أسلافنا لأننا حضرنا بعدهم. ومن جهة أخرى فإننا كنا محظوظين. ويبقى بامپو كمثال لأنه قام بالحكم الأخلاقى الصحيح. ولقد قام بالحكم الأخلاقى الصحيح لأنه تعلم بالطبيعة وبقوانين التطور التاريخى التى استنبطناها بالموهبة الأصلية للاختيار الطبيعى. إن صور كوبر الخيالية متوازنة مع روح الجماعة للنبالة الطبيعية فى وقت التاريخ الأمريكى كان مجرد وجود الفرد هو مساهمة فى

بانوراما سريعة للاستقامة بنت بثبات قوتها الدافعة وقامت بعمل غلاف لنا (٢).

وفي قلب الظلام" Heart of Darkness " تتغير مناظر الحياة القبيلة: الفضا الخارجى - الذى تم تقديمه من خلال وصف الأرض والناس ـ أصبح داخلي . ونحن ندخل عقل فارلو من البرية الطبيعية لكوبر، والتيمز والكونغو نهران متدفقان بدلا من الطبيعة الممتدة في The last of the Mohicans . و ننتقل من روح الجماعه المحلية لأمريكا الأولي إلى العناصر المثيرة للشفقة في التاريخ اللازمني لوحشية الإنسان للإنسان . الوحشية القديمة مازالت هنا ولكن وزنها الخير اختفى . و الرحلة بدلا من الأرض كمركز للحبكة الروائية. و يصف كونراد "قلب الظلام" على أنها «قصة وحشية » صحفي اصبح رئيساً لمحطه في داخل البلاد ، و جعل نفسه معبودا من قبيلة من الهمجيين» ولكن الموقع الأفريقي يحمل بالكاد الفكرة المنتشرة. ولقد لاحظ ألبرت جي جيرارد مرونة وتجرد الطبيعة المتلاشية للكونغو قائلاً إن الأرض تنحدر في تلاشي من المستوي الواعي: «كونراد سواء كان يعرف ام لا فلقد كان يكتب "رحلة ليلية" أو اكتشاف تحت مستوى الوعي بالشر الفطري في الإنسان . وكونراد كان يعرف ولقد كتب «مغامرة الكونغو» كما لو كان يعجل باهتمام النقاد «فقد كان أسوأ اندفاع للنهب الذي شوه تاريخ إدراك الإنسان و الاكتشاف الجغرافى ». ولاتكمن الشفقه في انهيار كيرتز او الضمير الأوروبي، ولكن في الجواب لتغير ضروري الذي حدث للسكان الأصليين للكونغو : في عملية التدمير وليس في النتيجة النهائية. وكما يذكر فرانكلين ووكر ، أن انهيار كيرتز يوضح فكرة عامة عند كونراد وكتاب آخرين لنفس الفترة ـ خطورة الذهاب للسكان الأصليين سواء أكان ذلك في جزيرة هندية أو في جزيرة بالبحار الجنوبية أو منطقة أفريقية برية (ودكر ١١) .

والسؤال في علم الأنثروبولوجيا عن الرابطة المتناقضة بين الحضارة والقبلية ـ وانا استخدم المصطلحين هنا ، أحدهما مضاد للآخر للإقناع فقط ـ كما في كلمات هارولد ار. كولينز حين يتحدث عن «عدم تحول كيرتز للقبلية ولا «رجال الدفة». ويحث كولينز على ان العنصر الأساسي للقصة هو عدم تحول رجل الدفة وكيرتز إلى القبلية : وكلاهما يموت بسبب انعزالهم عن المناطر والعادات القبلية . وسوف اصل إلى نقطة يتداعى فيها رأى كولينز ولكن أولا سألخص افتراضاته . يقول كولينز إن «الهمجية المتحضرة ليست مجرد علاقة بسيطة كما كان يعتقد المستعمرون الأوائل».

تخلص الأفارقة من قيود ودعائم نظامهم الاجتماعى القديم وعدم مقدرتهم على الحياة بمستويات الانسان الأبيض جعلهم بشر أقل اشباعا من الهمج الغير متحضرين والقساة . ومنذ وقت جوزيف كونراد حصلت عملية عدم التحول للقبلية على محرك فى افريقيا ؛ وتأثير الحضارة البيضاء أنتج عددا من " الحمقى الغير مستقرين وشخصيات منبوذة بلا نظام ، تائهة بين الثقافة البدائية المفقودة والحضارة البيضاء (٢٢٧) .

ولقد نقل كولينز ملاحظات مارلو الانعزالية لتدعيم ادعائه . فمثلا يقول إن "الأسود القوى المنتمى لقبيلة ساحلية هو " نوع أحمق غير مستقر"، وهو غير مبجل ، ولا اتكالى مثل آكلى لحوم البشـــــر ،

السكان الأفارقة يمكنهم تحقيق أغراضهم من خلال حدود ما يحيط بهم فقط ، مثل معتقدات الحضارة التى تحملها أوروبا والقيمة التى تعرضها وصولا للنقطة التى تبدأ أفريقيا منها . وبعد خمسين عاما عبر آرثر جارفيس بأسلوب نثرى فى مؤلف حرقه آلان پاتون، «البلد المحبوب» (١٩٨٤) عن عواقب انتهاك حدود الآخرين .

كان النظام القبلى القديم بكل خرافاته وسحره نظام أخلاقى .سكاننا اليوم يقومون بالجرائم ، والدعارة ، وشرب الخمور وذلك ليس بسبب أن طبيعتهم هكذا ، ولكن لأن النظام البسيط للعادات والتقاليد قد تم تدميره . لقد تدمر بتأثير حضارتنا . (نقلها كولينز ، ٢٣٠)

وسواء أيدنا رأى چارڤيس – وپاتون – بإرجاعه الذنب لذواتنا ، فنحن قد جبلنا على رؤية الحقيقة لعالمين . ويمكن للشخص أن يدعى أن «قلب الظلام» عمل خيالى لما يحدث عندما يصطدم مفهومنا للمجتمع مع المجتمع الواقعى. إن كونراد يعيد تأكيد انتصار القبيلة من خلال انتصار الطبيعة على الثقافة، والصورة الأكثر تأثيرا لذلك هى نمو الحشائش من خلال وفوق الهياكل العظمية لممثلى الجماعة . وهكذا يصبح التطور الثقافى كاملا : متحرر من الوحشية الحقيقية، تلك التى نراها فى رواية كوپر . والقبيلة تعود الآن كواحدة جديدة ، فوضى فى قلب الظلام . فراغ يتم بداخله بعث الأرواح فى رتبة أقل ، مكان قاحل يعود منه القليل ، لو كان هناك شئ.

وهذا يتم على أعلى مستوى الأرض الخارجية الأوسع . وعلى مستوى الشخصيات ، فإن كونراد يمنح امتيازا للقبليين أيضا ؛ وفى الواقع أن السكان الأصليين لديهم أسلوبهم لدرجة أنهم يحصلون على نسب أسطورية ويستدرون شفقتنا وإعجابنا . وغالبا ما ينظر القراء إلى هذه الشخصيات كغطاء للشخصيات الحقيقية . هؤلاء الذين يحفظون الكتب فى أقسام الشركة، أو يحصلون على الوظائف فى لندن وفى «الضوء والظلام: يتضح التطور الخيالى والفكرى فى قلب الظلام» لكونراد ؛ وقد لاحظ ويلفريد داودين وضع كونراد لملابس المحاسب البيضاء واللامعة إلى جانب تدمير المحطة وبؤس الناس السود الذين يزحفون فى ظلام الأشجار . ويقترح ستيوارت ويلكوكس أن غطاء كيرتز كان مقصودا ، وأن الفتاة الأصلية تدل على « تورطه العاطفى مع الزمن والجسد ». وكما يقول كونراد يتحلى بعاج من "أنياب عدة أفيال" .

كانت همجية وفاتنة. عيون وحشية ورائعة... وفى الهدوء الذى ينزل فجأة على كل الأرض الحزينة فإن البرية الضخمة ، والكتلة الضخمة للحياة المثمرة والنابضة تبدو كأنها تنظر لها مستغرقة فى التفكير كما لو كانت تنظر إلى روحها العاطفية والمظلمة (ص ٦٢).

أهو طلب عاطفي من المؤلف الروسي الذي أبحر بداخل المراكز الداخلية لروحه ؟ ربما. ولكن أي برنامج خفي أبلغ بطلب كونراد ؟ هل هي آخر وقفة أخلاقيه لشاعر فيكتوري رمزي ـ كل شخص ـ يجب أن يقوم بواجباته بالإخلاص الأخلاقي الذي يعلنه ؟ هل هواتهام كاذب تم تحصينه في سياسة عدم التدخل-Lais-sez - Faire في الخطر الأخلاقي الكامن ؟ أعتقد أن رسالة كونراد تأتي من حبه للإنسان أكثر من رغبته للدعوة الأخلاقية والاهتداء ، فهو يقول من خلال قصة رمزية عن الموت إن تدميرنا للقبائل لايمكننا

" السكان الأصليون القساة" إنه يبرهن على أن كونراد يقدم سكانا أصليين تركوا القبلية " في شكل شخصيات سجناء يحرسون ابن المدير الذى فى حالة سيئة، والمرحلة الثانية يصور رجل الدفة ؛ وأن هذه الشخصيات تقدم أيضا أفريقيين تم حرمانهم من معتقداتهم التقليدية ومستوياتهم السلوكية بدون أن يتأقلموا أو حتى تكون لديهم القدرة على التأقلم مع هذه الأنماط التى للبشر ذوى اللون الأبيض .

إن جدل كولينز يصبح مقبولا لو أننا أيدنا آراءه التى تُسلم بالمصدر المقدس للإنسانية، وهم الحكام، ضد التكيف مع الوجود الوحشى الغير كامل ، وهم المحكومين. وبهذه العقوبة الإلهية، فإن أى نوع للخلط بين نوعين ـ فى الدماء، أو الحالة الاجتماعية، أو المراحل الاقتصادية أو العلاقة السياسية ـ هو معادل لتزاوج الأجناس، لأنه شئ ضد أقوال الكتب المقدسة ويؤدى إلى عواقب ضارة. والعقوبة لها تأييد كبير فى مستعمرات كثيرة؛ فهى فى الواقع تحدد صفات الحالة الاستعمارية.

ويقول كولينز إن سكان أفريقيا الأصليين يحددون أعراض هذه العواقب. ويقول أيضا إن الأفارقة من السواحل يكونون أكثر تحضرا نسبيا ، وهم بمثابة " أولاد تبشيريين " كما يأتى وصفهم فى عبارات الازدراء للمواطنين البيض - أكثر من هؤلاء الذين يعيشون بجانب النهر لأن الانسان الأبيض على الساحل امتلك " المصانع" منذ أمد طويل . وتعليق " مارلو على أشباه المتحضرين هؤلاء شئ مثير للسخرية " أحد الذين تم ترويضهم (الحارس)، "وجنس هام" (رجل الحريق). وله عالمه الخاص (رجل الدفة)، وشاب زنجى متخوم (غلام المدير). وفى " إبعاد هؤلاء الملايين الجهلة عن عاداتهم البغيضة" قدم المبعوثون البلچيكيون " ليس السيد ذو البشرة الداكنة ولكن مخلوقات تافهة لها عادات نادرا ما تكون مقبولة تماما " (٢٢٩) .

وعلى النقيض تماما . يرى كونراد فى قلب ظلام أفريقيا نقطة من الضوء وهى تبين له حدود الحضارة وعواقب تخطى هذه الحدود. ولقبول المقدمة المنطقية لإيمان مارلو بالكهنوت المقدس لفصل الأجناس ، يجب أن تفقد المشاهد أهميتها قبل رحيله ؛ حيث يحذرنا من أن السطوة الثقافية مصادفة تاريخية ، حيث يكون رد فعله هادئ ضد التعبيقات المتنازلة من عمته . وحيث يرى توازيا بين ممارسة النهب بين الناس المتحضرين والقبائل آكلة لحوم البشر . ويستقطب كونراد شخصياته بين المجموعات القبلية والاستعمارية ، وربط فيما بعد الانسان الأفريقى مع الانسان الأبيض ليعرف كيف يعود الانسان المتحضر للعالم القبلى رغم أن كيرتز يصورنا جميعا كبشر واقعين دائما دون وعى تحت غواية نشأتنا الأولى ـ الحياة البدائية والوحشية ـ التى كانت لنا. وعملية وصل الطبيعة بالحالة النفسية " لبطل الثقافة " مارلو ، باستخدام عبارة ليوچاركو، مستمرة خلال القصة . ولهذا فسخرية مارلو مثيرة للسخرية فى نفسها . وهو يعترف بكياسه بأن الكونغو هى الأقوى لمواجهة وهزيمة كيرتز ؛ وعلى النقيض يقول إنه لو أن القبلية البدائية الافريقية هى ماتركنا ، فإننا سنرث قوتها وحيويتها . ويقدم لنا كونراد نصرين فى موت كيرتز : الأفارقة لنجاتهم من انقضاض الأوربيين ، ومارلو لقيامه برحلة فى نفس النهر وعودته بلا ضرر.

وكلاهما فاز بالطبع لوقوفه بجانب الطبيعة . إن كونراد مثل مارلو يحاول ان يجعلنا نصدق أن

من إبادة الكونغو لأن المكان والشعب جزء منا، بمعني أن قتل السكان الأصليين يعد كناية عن الانتحار. والعنصر البدائي القبلي، وهو القدرة علي التعايش مع الطبيعة، لايعيش فينا فقط ولكن يعطينا أيضاً القوة المتجدده التي يمكنها تخليد بقائنا في السنوات القادمة. و الحاجة الأساسية هي أن نتعرف و نحافظ علي القوة القبيلية.

فمنطقياً أننا لو أردنا أن نقدم لذريتنا صورة رائعة لاستمرار حاضرنا ومستقبل ذريتنا، فيجب أن نعيد تنظيم القبائل التي تلاشت و اختفت، ونعرضهم كشواهد علي بداية تكوين ثقافتنا. ويجب أن نعرف القبيلة ونعين هوية إنسان القبيلة، و نضع صياغة للبرامج الإجتماعية، ونحدد برنامجها سياسيا، وخططاً إقتصادية للحماية، وفي الواقع لتجميد، الحالة الراهنة للمجتمعات القبلية كمرجع. ولا يوجد في الولايات المتحدة تعريف تشريعي أو قانوني لتحديد هوية شخص ما كهندي. وللأغراض الإحصائية يتم تحديد الشخص الهندي علي أسس التصريح الذاتي . فلو لم يتمكن الشخص من إعلان شخصيته، فإن القائم بالإحصاء يعتبره هندي لو ظهر، أنه هندي أمريكي أصيل أو ـ لوكان هندي مختلطاً بدماء بيضاء ـ يتم إدراكه في قبيلة هندية أو في بيان الوكالة أو يتم اعتباره هندي في المجتمع الذي يعيش فيه (٣).

أن تصنيف القبائل و التعريف بأعضائها يعتمد علي مقياس سطحي. ومكتب الشئون الهنديه وهو وكالة تابعة لوزارة الداخلية أحصي أكثر من ٦٥٣ قبيلة هندية، ومجموعات وقري، وقري الهنود الحمر الأمريكية وجماعات صالحة للمساعدة الفيدرالية. ولقد قام المكتب بتصنيف الهنود تبعا لوسيلة من وسيلتين قديمتين : إما عن الطريق الذي يجد به الهنود طعامهم أو باللغة التي يتحدثونها . وتبعا لوسيلة حصولهم علي طعامهم ينقسم الهنود إلي سبع مجموعات . في الشرق من البحيرات العظمي و حتي خليج المكسيك وكانوا دجال الغابة للغابات الشرقية . هذه المجموعه كانت تسافر علي الأقدام أو بالقوارب الطويله ويعيشون عن طريق الصيد ، وصيد الأسماك ، و إلتقاط الثمار . وهؤلاء كانوا السكان الأصليين الذين وجدهم أول المستقرين الإنجليز في ڤيرچينيا و ماساسوشيتس . وفي وسط الولايات المتحدة كان يوجد "صيادو السهول" الذين كانوا يعيشون في غرب المسيسبي وفي شرق الروكي، و يمتدون من مونتانا و راكوت حتي تكساس . وفي بقية البلد كان يوجد عدة مجموعات صغيرة وأسمائها كانت توضح طريقة حياتهم : "صيادو الأسماك الشماليين " في الغابات و أودية النهر في واشنطن و أريجون ، و "جامعو الحبوب" من كاليفورنيا و نيڤادا و يوتاه ، و "رعاة ناڤاچو" من أريزونا ، ومزارعو القرية الهندية من نيومكسيكو ، و " سكان الصحراء " من كاليفورنيا الجنوبية". وتبعا للغات التي كانوا يتحدثون بها، فالهنود لديهم ثماني مجموعات رئيسية: الجون كويان، اروكويان، كادويان، موسخوچيان، سيوان، پنوتيان، ازاباسكان ، وأوتسو ـ أزتيك . وكل من هذه العائلات اللغوية لديها صفات إجتماعية مميزة و تشابهات ثقافية.

إن الأهداف الأساسية لمكتب الشئون الهندية، محدد بمصطلحات متساوية من الكياسة و هم: هنود لديهم مستوي معيشي مرتفع ، وهو تولي الهنود والقبائل الهندية لمسئولية تمويلهم و مواردهم الأخري، و

أمور الهنود السياسية و الإجتماعية وحريتهم للحفاظ علي ثقافاتهم و موروثاتهم . وفي "خطاب في الأمور الهندية " من الرئيس ريتشارد نيكسون للكونجرس في الولايات المتحدة في يوليو ١٩٧٠ " ، تعرف علي عدم الارتياح و الصعوبة التي تواجه علاقة أمريكا البيضاء مع القبائل الهندية . ولقد وصف بعض الزعماء الهنود الرسالة علي أنها " تاريخية في أسلوبها و معناها " . ولقد تم اعتبار الخطاب أنه أكثر التصريحات حساسية و تقدم سياسي تم إصداره من مصدر رسمي ولقد قال نيكسون في الرسالة:

... إن قصة الهندي في أمريكا شئ أكثر من تسجيل لعدوان الإنسان الأبيض الدائم ، ونقض المعاهدات ، والنوم المتقطع ، والفشل الممتد . إنه أيضاً تسجيل للقدرة علي البقاء ، والتكيف والابتكار في وجه العوائق الساحقة. إنه تسجيل لمساهمة رائعة لهذا البلد ـ ولفنه و ثقافته، ولقوته ولروحه ولتاريخه ولأغراضه .(٥٨) .

والضرورة الملحة لخطاب الرئيس هذا تأتي منسجمة مع التغيير في صورة الثقافة الهندية القبلية في أمريكا . وكما ذكر روبرت رولاند أنه منذ الستينيات و الهنوذ أصبحوا فجأة واضحين في الحياة الأمريكية ـ لم يعودوا مثل النبيل الوحشي الأسطوري أو الشخص الشرير في الفيلم أو الرواية ، ولكن كوجود معاصر جداً . ولقد أخذوا خطط و أساليب المقاتلين السود ، ولقد تم تنظيم القدرات الهندية، وعرضها ، و شغلوا المباني الحكوميه والأرض الفيدرالية، وطالبوا بمساواة كاملة و معاملة خاصة أحيانا لتعويض آلام الماضي.

ولقد إستجابت المؤسسات الثقافية الأمريكية لهذا العراك بتركها للقوالب الثابتة ، وحاولت تقديم صورة واقعية لماضي الهنود و حاضرهم . وكمثال لحالة التغيير هذه، قدم رونالد أفلاما مثل "رجل يدعي حصان" ، و "رفيق چاك ر"، "عندما تموت الأساطير" ، و "رجل كبير صغير" ، الذي عامل الهنود كأفراد مجتمعين ، و صور حياة الهنود كأنها شيء عضوي كامل عادة ما يُفتقد في المجتمع الأبيض . وقامت المتاحف الرئيسية في الولايات المتحدة بعرض الفن الهندي للجمهور ـ فمتحف ويتني في نيويورك مثلاً قدم "مائتي عام من الفن الهندي لشمال أمريكا" (١٩٧٢) ، ومجموعة متنوعة من الفنانين المعاصرين عرضت أعمالها في متحف بروكلين . وشكل الشخصيات الهندية يسيطر في الأعمال الحديثة مثل "طار فوق عش الوقواق" و "وسيط الشخص المدمن".

إن "إدفن قلبي علي القدم المجروح" Bury my Heart at wounded knee لدى براون يحكي قصة الصراع الهندي ـ الأبيض في أثناء ١٨٦٠ـ٩٠ من وجهة نظر الهنود . ومن بين الفنانين و الدارسين و الكتاب فإننا نتذكر فريدريك دوكستادر (مدير متحف نيويورك للهنود الأمريكان) ، ومارچوري تالشيف (الممثل في فرقة باليه نيويورك و باريس) ، ون. سكوت موماداي (مؤلف منزل مصنوع من النورHouse made of Dawn والأستاذ بجامعة سانفورد) . ولكن طالب المدرسة الثانوية الأمريكي التقليدي يتخيل الهندى فى صورة إنسان يضع الريش فوق رأسه و الخنجر في يده ليصارع من أجل العدل في السهول البرية . إن أسطورة لون رينجر ورفيقه الهندي قائمة علي خيال من الماضي تغذي الأفكار

الرومانسية و تحفظ القوالب الثابتة حية في الخيال العام.

و تكثر هذه القوالب الرومانسية المتشابهة في بلاد أخري كالهند. ولقد دمجت الملاحم الهندية الصور المثالية لشخصين بدائيين ايكالاڤيا و چارا ساڤار ، في أساطير قومية للماهابزات Mahabharat و الكريشنا پورانا Krishna Purana و الإيكالاڤيا يمثل التابع المثالي الذي أنكر التدريب العسكري في دير "درونا" بسبب أصله القبلي ، ،وكان مدرسا للأمراء والعائلات المالكة. و أقام مركزاً للتدريب خاص به ونحت صورة لدرونا الذي يعتبره معلمه الروحي و أدي تدريباته . ولقد اكتشف درونا البراعة الفائقة لإيكالاڤيا من بين تلاميذه في أثناء مهمة مع أتباعه . ولكي ينقذ نفسه من الارتباك و يحمي ،،زه عن أتباعه الملكيين، طلب إصبع إيكالاڤيا الأيسر كأتعاب لمدرسه. ورغم معرفته أنه سيكون في حماية للأبد من ان يضربه بالقوس ، فإن إيكالاڤيا قطع إصبعه بشجاءة ووضعه عند اقدام معلمه. والهنود يستخدمون القصة كرمز لولاء التلميذ لمدرسه. ولكن الأساس ان استطراد هذه الملحمة هو رسالة الكاتب عن الطيبة الفطرية والقوة الأخلاقية للشاب البدائي. وإيكالاڤيا يجسد الخوف من مصدر الفشل فيما يتبع التدريب الثقافي الجيد الذي تتلقاه، إن رغبته في التنازل عن القوة تهديء من خوفنا ـ والقصة الرمزية كلها تشكل نسيجا لتحقيق الرغبة(٤) و القصة الثانية عن وفاة آخر ماهابرات، وكريشنا المشير للحرب وميلاده الجديد، ولورد چاچانات رمز السلام. وكلتا القصتين لها شعبية كبيرة . وشخصيتيهما القبليتين تم ظهورهما كشيء يستحق المحاكاة . ولكن مجهودات الحكومة المركزية للنهوض بالحياة الإقتصادية من خلال خطط عمل مؤكدة مثل الحصة في المعاهد الأكاديمية و العمل قد أزاد من نسبة الاستياء . ولقد تخلص الهنود من الحنين للماضي بمجرد أن اصبح إيكالاڤيا و چاراساڤار حقيقة في حياتهم اليومية.

ومرة أخري فنحن لدينا مستويات نسبية من القبلية والبدائية. فكل مجتمع متحضر يعتبر نفسه مرحلة متطورة من مجتمع الآخر. فالآمريكي الشمالي يسمي حياة الجنوبي بدائية بينما الجنوبي يري أن حياة المكسيكي بدائية، وساكن المدينة المكسيكي يري أن عادات الآزتكي الريفية بدائية ـ سلسلة طويلة من الإدعاءات التنويرية شجعها الدين والعلم البديل . ونحن نري أن العادات حسنت من طبيعة الإنسان الأخلاقية. ومن هنا كانت محاولة كوبر لعرض ناتي بامبو وشينجاكجوك و أونكاس في ضوء روح الشعب السلوكية ـ ومن جهة أخري فهو مجهود لمناغمة التطور الثقافي للإنسان مع التطور الديني ـ و بالتحديد التعاليم المسيحية الجديدة في انتقالنا من البراءة للخبرة. ومن وقت لآخر يقوم المؤرخون و الفلاسفة و علماء الإجتماع بتحدي هذا المذهب للتطور الخطى. ولقد استخدم مونتين تقارير عن الناس البدائيين في البرازيل بنفس الأسلوب الذي استخدمه تاميتوس المؤرخ الروماني في تقاريره عن القبائل الألمانية ـ ليظهر لأي حد تختبيء حضارتهم السطحية وراء بربرية عميقة، ولكي يعدوا قراؤهم للتخلي عن أجسامهم و عقولهم للطبيعة. و بالنسبة لچيامباتينا ڤيكو فإنه يعتبر البربرية القبلية شاعرا طبيعيا، ومصدرا للقدرات الخيالية في الإنسان المتحضر الحديث كمالك لقدرات إعطاء الشكل والقدرات الجمالية التي توجد أصولها في الحضارة . وهو يري أن الإنسان البدائي هو ذلك الشخص الذي يشعر بالطبيعة و يفكر

بالشعر.

وبنفس الطريقة وإن كلود ليفي - شتراوس يري أن مايسميه الناس المتحضرون تقليدياً بالعقل الوحشي ليس إلامستودعا لموهبة خيالية قوية إختفت عند المقابل المتحضر تحت تأثير التحديث . ويقول ان العقل الوحشي نتاج نوع خاص من العلاقة مع الكون التي نقوم بإبادتها في تعريض إنسانيتنا للخطر. وهذه العلاقة قللت إدراكنا بقبائلنا وثقافتنا القبلية ، وما أؤكد عليه هو العبارات الموهمة بالتناقض . فمن جهة يجب أن نؤكد علي انفصالنا و اختلافنا عن كل شيء قديم، ومن جهة أخري يجب أن نؤكد علي أهمية ارتباطنا بكل ما جاء قبلنا. ويجب أن نوضح كم نحن مختلفون عما كنا عليه، ورؤيتنا تجاه قبائلنا يؤثر عليها التعريف الضروري للحالة الوجودية في التقدم التاريخي . ويري سي .جي چانج أن التقدم في الحكم الأخلاقي هو نفس الشيء بالنسبة للإنسان البدائي والمتحضر (شيء بداخل النفس) ، وهو يثبت حقيقة أنه كلما حاولنا الهروب بشدة من الماضي وهو العالم المخيف للوجود القبائلي ، فإننا ندخل أسرع في عالم غير عقلي من السحر والعلم . وهذه هي القبلية القديمة في زى جديد .

Sura P.Rath

(جامعة ولاية لويزيانا)

(١) فى المؤتمر الدولى لـ « الثقافة القبلية والعالم المتغير » (كاتاك. الهند ٩- ١٢ديسمبر ١٩٨٨) تم تقديم طبعة أسبق من هذه الورقة ، ثم حدثت مناقشة حية بعد الورقة = النظرية = « فى القبائل والصفات الوثنية » حيث قام العالم أنتوني ووكر من جامعة أوهايو بتقديم = العالم الرابع لمصطلح مناسب أكثر – ولكنه أقل وصفا – للقبيله وكان ووكر ينادي بمصطلحات طبيعية لا تخضع للإجماع.

(٢) دونالد بيزار قدم حالة واضحة عن «المثالية الأخلاقية» فى الكتابات الواقعية الأمريكية للقرن التاسع عشر وقراءته لنهوض سيلاسي لافام The Risr Of Silas LAPHAM و "مغامرات هكلبير فين" Adventures of Huckleberry Finn و "ما تعرفه ميري" What Maise knew يوضح ان أثر الذاتيه و المثالية أصبح كميراث في الحياة الأمريكيه و الأدب الأمريكي Realism and Naturalism in Nineteenth - Century American Literature خاصه حول ١ – ٣

(٣) المعلومات التي في هذه الفقره و الفقرات التاليه مأخوذه من " الهنوذ الأمريكيون " وتم طبعه بمعرفة وكالة استعلامات الولايات المتحدة ، ويلنجتون . نيوزيلندا (بلا تاريخ) .

(٤) فى دراسات في الأدب الأمريكي الكلاسيكي وصف D.H. Lawrence القصص على أنها " تناقص في الواقعية و تصاعد في الجمال " وأكد أن التسلسل يبلغ أقصى إرتفاعه في "الأسطوره المؤلفة " و "تحقيق الرغبة " في "ذبح الظبي " The Deerslayer راجع كيلي ص ١٦٠ – ١٧٥.

WORKS CITED

The American Indians, Wellington, New Zealand, U S. Information Service, *(no date)*.

COLLINS, HAROLD R. "The Detribalization of Kurtz and the Second-Rate Helmsman" in *The Western Humanities Review* (Autumn 1954) p. 299-310 Reproduced in *Heart of Darkness and the Secret Sharer*, ed Franklin Walker, p 227-30.

CONRAD, JOSEPH. *Heart of Darkness*, ed. Robert Kimbrough New York, Norton, 1971.

— — *Heart of Darkness and The Secret Sharer*, ed Franklin Walker New York. Bantam, 1971.

COOPER, JAMES FENIMORE. *The Leatherstocking Tales*, 2 vols., The Library of America, 1985.

GUERARD, ALBERT J. "The Journey Within" in *Conrad the Novelist*. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1956. *Heart of Darkness*, ed. Robert Kimbrough, 167-75.

GURKO, LEO. "[Conrad's Ecological Art]" in *Joseph Conrad: Giant in Exile*. New York, Macmillan, 1962. *The Heart of Darkness*, ed. Robert Kimbrough, p. 196-200.

JUNG, C.G. *Modern Man in Search of a Soul. Trans.* W.S. Dell and Cary F Banes. New York, Harcourt, Brace and Company, 1933

KELLY, WILLIAM P. *Plotting America's Past: Fenimore Cooper and the Leatherstocking Tales*. Carbondale, Ill., Southern Illinois Univ. Press, 1983.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *The Savage Mind*. Chicago, The University of Chicago Press, 1966.

PIZER, DONALD. *Realism and Naturalism in Nineteenth-Century American literature*. Carbondale, Ill., Southern Illinois Univ. Press, 1984.

WHITE, HAYDEN. "The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea" in Edward Dudley Maximillian E. Novak, ed. *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. Pittsburgh, Univ. of Pittsburgh Press, 1972. p. 3-38.

العزلة فى التاوية القديمة

تأليف: فيليب . جى. كوخ Philippe J.Koch

"يوجد أعظم الناسكين فى الشوارع المزدحمة" (١)

(قول تقليدى صينى)

بالاضافة إلى أن الـ "تاوتى تشينج" Tao Te Ching أو الـ "تشونج تسو" Chuang Tzu فلسفتان حيتان.. فإنهما فلسلفتان للعزلة. وهدفى فى الصفحات القادمة هو الشرح والدفاع عن هذا الادعاء، موضحا النوع المميز للعزلة الذى يعلمه لاوتسو وتشونج تسو. (٢)

والآن ورغم الشعور الغامض بالعزلة - للبحث الذى يهدف فورا ما يتخطى فهم الناس الآخرين، إذ أنه أكثر عمقا فى حد ذاته- الذى يتدفق من كل صفحة تقريبا من هذه الأعمال، فإنه ليس من السهل أن نطق بالطبيعةالدقيقة لهذه العزلة.

فالشئ الأول هو عندما نفكر فى العزلة فإننا نفكر فى وجود نسكى بمعزل عن الناس الآخرين، إلا أن هناك إشارات نادرة نسبيا للنساك مما يمكن أن نجدها فى أى من الكتابين(٣) وعلى العكس فإن فلسفة تاوتى تشينج تقول:

"إن قلب الرجل المرموق ليس مغلقا على نفسه لكنه مفتوح لقلوب الأشخاص الآخرين"(الفصل ٤٩)(٤).

وتمتلئ أحكام تشونج تسو بالمعلمين الذين يجادلون مع خلفائهم. والأصدقاء الذين ينتحبون فى الجنازات، والناصحين الذين يناقشون الاستراتيجية إلخ.

وقد كانت لكل من تشوع تسو، (وربما الخيالى) الحكيم

ليه تسو زوجات! فهل يمكن أن تكون هناك عزلة بين الناس؟

نعم يمكن.. ولكنها تتطلب بعض التحليل التأملى لنرى فقط كيف يحدث ذلك؟ تعالوا نبدأ بالتركيز على تجربة عزلة مألوفة للقارئ الغربى يحكيها هنرى ديفيد ثورو حيث أن الجوالة الحر والسهل الذى بنى لنفسه كابينة صغيرة بجوار بركة والدن. عام ١٨٤٥ واستقر هناك "ليعيش بترو" لمدة عامين يقول:

إنها أمسية لذيذة.. حينما يكون الجسد كله حسا واحدا.. ويتشرب السرور من كل نظرة. فأنا أذهب وأجئ بحرية غريبة فى الطبيعة..كجزء من ذاتها. وبينما أمشى بطول الشاطئ الحجرى للبركة فى قميصى

ترجمة : عمرو سعد الكحكى

ذى الأكمام.. رغم أن الجو بارد ومغيم وفيه بعض الرياح.. ولا أرى شيئا خاصا يلفت انتباهى.. حينئذ تصبح العناصر كلها فى نظرى متجانسة بشكل غير معتاد. تنقنق الضفادع لتذوب فى الليل وملاحظة طائر السيد الأمريكى تولد فى الرياح المتموجة فوق الماء. وتتلاحق أنفاسى عندما تأخذنى الشفقة بالشجر المتراقص المتاخم للمياه وأوراق الحور، ومع ذلك فإن صفائى- كالبحيرة- متموج لكنه مكدر. وهذه الموجات الصغيرة التى حركتها رياح المساء.. بعيدة عن العاصفة كبعد السطح الناعم العاكس. ورغم أن الدنيا مظلمة الآن.. فإن الرياح لازالت تهب تزأر فى الغابة، ومازالت الرياح تندفع وتهدهد بعض المخلوقات الباقين بملاحظتهم. أبدا لم تكتمل فترة الراحة والاسترخاء. فإن أشرس الحيوانات لاتخلد للراحة والاسترخاء ولكنها تبحث عن فريسة الآن، الثعلب والظربان والأرنب يهيمون الآن بالحقول والغابات بلا خوف. فإنهم رقباء الطبيعة

والروابط التى تربط أيام الحياة المفعمة بالحيوية.(٥)

وهناك ثلاث سمات نربطها داخليا مع العزلة، وكلها واضحة وجلية فى هذه الحالة.

١- العزلة البدنية: ثرو وحيدا بجوار البركة بالمعنى البدنى البسيط: لاتوجد أجساد آدمية من خلال المسافة التى يستشعرها من جسمه. فهوبعيد عن الأشخاص الآخرين.

٢- الانفصال التجريبى عن الأشخاص الآخرين:

تجريبيا.. نجده غير متصل مع بشر آخرين. إنه يشعر أنه بمفرده ولايعى وجود أى شخص بالقرب منه. ولايفكر فى أى أحد.

٣- الولع بالتأمل والتفكير: بالرغم من أنه خلال معظم هذه القطعة يبدو وكأنه مستغرق فى إدراك مشاهد وأصوات المساء.. إلا أن السطر الأخير يشير إلى الابتعاد التأملى عن ذلك الإدراك المباشر المذكور: إنه يمنح تركيبين إستعاريين.. هما رقباء الطبيعة (أى الذين عينتهم الطبيعة ليراقبوا) ثم رؤيتهم كروابط فى سلسلة حياة عظيمة.

وعندما تصور تلك السمات الثلاث تجربة ممتدة، وحالة تحمل، ووقت فإننا نشعر بأقصى درجة من الراحة نسميها العزلة ولكن هل هى على نفس الدرجة من الأهمية والمركزية لمفهومنا للعزلة؟ أعتقد أنها ليست كذلك. لأنه لكى نتناول موضوع العزلة الجسمانية البدنية نفترض أن هناك فى الحقيقة أناسا آخرين يتجولون حول بركة والدن، ولكن كون ثورو كان مستغرقا فى الفكر حتى أنه كان غافلا عنهم، فمن المناسب أن نسمى حالته "عزلة" وبالمثل فإن الولع بالتفكير والتأمل رغم أنه نشاط عام للعزلة لايبدو كأنها ضرورى ذلك أنه لو ظل ثورو مستغرقا فى التجارب الإدراكية الحسية للرياح والماء والشجر المتاخم للماء، فلن ترتفع أفكاره إطلاقا للسطح المستوى العاكس، بل سيكون مدركا بعقله فقط وصفالتجربة التى يعيشها - فيما بعد- كوقت قضاه فى عزلة.

إنه الانفصال التجريبى عن الناس الآخرين- ثم بعد ذلك- الذى يعرف بالعزلة. وهنا لاأعنى أن الشخص بالضرورة يختبر نفسه على أنه منفصل عن الآخرين- حيث يتضمن ذلك وعيا تأمليا للذات

وللآخر الذى ليس ضروريا. ولكن ماأعنيه بشكل أكثر بساطة هو حالة من الوعى لايكون الشخص فيها متصلا تجريبيا بالآخرين. يمكن زيادة توضيح ذلك بالأخذ فى الاعتبار أربعة أمثلة للتجربة والطرق التى سيتم بها تشخيص عزلة ثورو فى أكثر الاحوال الممكنة لقاء:

١- الإدراك: فى عزلته لايرى أو يسمع أو يشم ...إلخ أى أناس آخرين.

٢- التعرف: إنه لايفكر فى أى أحد متصور استجابات لكلماته، ومخططا مواجهات مستقبلية معهم.

٣- العاطفة: إنه لايرنو لآخر، شاعرا بخوف منها، وحالما بحب لها.

٤- الحدث: إنه لايمشى تجاه أحد ليصنع طريقا لشخص ما، ويأخذ بيد أحدهم.

ولابد من وجود تحذير ان، ضروريان هنا. أولا الانفصال الرباعى الذى وصفته لتوى: يعرض النقاء الذى نادرا مايمكن الوصول إليه، والذى لايبدو أن وجوده ضرورى فى مفهوم العزلة، بمعنى آخر أننا نبغى أن نسمى تجربة ما بالعزلة بالرغم من أنها قد تتضمن عناصر قليلة للإرتباط. وفى الحقيقة عادة مايحدث فى العزلة أن يعكس شخص ما بشكل متباعد على الأشخاص الآخرين مابوجد فى حياته هو نفسه، وربما شعر بعواطفه ضعيفة فى العملية. ولكن هذه العواطف لايجب أن تصبح قوية جدا أو مستهلكة له إذا كنا نتحدث عن العزلة بشكل غير قياسى.. بل من الأفضل أن نقول إن العزلة انكسرت أو أننا لم نكن بمفردنا على الإطلاق.. وهناك نوع ثان من عدم النقاء يبدو وكأن مفهومنا العادى للعزلة لايتحمله. فالعزلة هى فترة تجربة ممتدة، «وقت»، وهذه الفترة يمكنها أن تندمج بشكل مختصر أو جزئى من الارتباطات بدون أن تفقد هويتها.

أما وقد أكملنا تحليلنا لطبيعة العزلة، فقد حان الوقت لأن نفكر فى المدى الذى بلغه تعليم العزلة والاحتفاء عند تاوتى تشينج وتشونج تسو. وأجدنى مختلفا بشأن تفسير ماجاء فى تلك الكتب آخذا فى الإعتبار الإختلافات بين الترجمات الانجليزية التسع التى درستها وعدم الاتفاق بين الدارسين (سواء أكانوا غربيين أم صينيين بالنسبة للمعانى المحتملة للآراء الصوفية عن لاو تسو، والحكم المستفزة عند تشونج تسو). ورغم ذلك، فبين كل التفسيرات المتنوعة يقف شئ واحد واضحا على الأقل بالنسبة لى: الأهمية المركزية للعزلة.

ولنبدأ بتاوتى تشينج وبنفس عدم الوضوح (يجب أن يكون!) الذى فى ماهية تاو نجد من الواضح أن التعليم الرئيسى للكتاب هو أننا يجب أن نحاول أن نجمع طبيعتنا الكلية فى وحدة متجانسة مع تاو.

رغم أنه يمكن أن يكون هناك اسم لها (تاو) فقد اسميتها "طريقة الحياة".

ربما كان يجب على أن أسميها "تمام الحياة" حيث أن "تمام" تتطلب سعة فى الفضاء وتتطلب دائما سعة أكثر من ذلك، وتتطلب سعة حتى تكتمل الدائرة.

وبهذا المعنى..

يتم معنى الحياة

. وتتم السماء

وتتم الأرض

ويتم الرجل اللائق أيضا (الفصل ٢٥).

والاندماج في التاوية والعيش بانسجام معها، يتطلب منا التوسع في التحام، ويتم هذا عن طريق تقبلنا لكل الأشياء بساحة وبشكل لاتدخل فيه

لكن بتواضع تام. وسوف تملك أساس السلام. كن واحدا مع كل الأشياء الحية التي ما إن نشأت وازدهرت إلا وعادت إلى الهدوء من حيث جاءت كالنمو الصحي للخضرة الساقطة على الجذر. وقبول ذلك يعود إلى الجذر الذي يسمى "الهدوء" (الفصل ١٦).

هذه تجربة عزلة لـ لاو تسو بشكل أساسي لعدة أسباب مختلفة. أولا هناك امتصاص للكلمات- التسمية، والتأكيد، والأحاديث الجدلية التي نشترك فيها مع الناس، من الرأي الافتتاحي الشهير:

"الوجود فوق قوة الكلمات ولكي نعرفه يمكن أن تستخدم مصطلحات، لكن أحدا منها ليس مطلقا". (الفصل الأول)(٦).

للتحذير:

"هؤلاء الذين يعرفون لايتحدثون، وهؤلاء الذين يتحدثون لايعلمون".

حتى نصيحة الفصل الأخير:

"حيث أن هؤلاء الذين يجادلون لايثبتون شيئا فإن الرجل الحساس لايجادل". (الفصل ٨١)

كل التسميات والمعرفة الشفهية المنطوقة مرفوضة، لأن اللغة تفترض مقدما "الفروق"، الفروق التي تكسر الكل العضوي للتاوية بشكل صناعي.

"... إنه الضيق من قول نعم لهذا وربما لذلك، فكم بين الفروق من اختلافات!" (الفصل (٢٠)

وهكذا فإن اللغة يمكنها أن تحجب فقط التاوية، وحيث أن اللغة هي وسيلة اتصالنا مع الأشخاص الآخرين، فهي غير ذات قيمة عندما نبحث عن التاوية من خلالها.

ثانيا يجد لاو تسو الجنس البشري وحيدا بين كل أجزاء الخلق الخارجة عن النغمة مع تاو. وعندما تمتلىء المخلوقات البشرية العادية بالرغبات التفردية والعواطف التي تصطرع بغباء ضد الطرق الحقيقية للوجود وغير الهادئة في الجسم والروح ـ فإن هؤلاء البشر العاديين لايصلحون معابر للوصول إلى التاوية. والأفضل تركهم والبحث عن التاوية بنفسك فهذا هو الأفضل لك ولهم أيضا:

إذا ابتعدت عن التواصل مع الناس سيرعون أنفسهم، وإذا ابتعدت عن السيطرة على الناس سيحترمون أنفسهم، وإذا ابتعدت عن وعظ الناس سيطورون من أنفسهم، وإذا ابتعدت عن التدخل في شئون الناس فسيصبحون أنفسهم" (الفصل ٥٧).

ثالثا الناس- وأنا نفسي مثلهم- لايشغلون مكانا خاصا في عالم لاوتسو.. فما هذه الغطرسة وهذه المغالاة في الوطنية التي كان سيجدها في الفكرة البشرية ذلك أن "الدراسة الملائمة للإنسان هي الإنسان".

والأشخاص الآخرين ليسوا إلا جزءا من الكون الفسيح الدائم التغير الذى تتحدث عنه التاوية وحقيقة:

"من سيفضل صليل أجراس فرس منهك القوى، إذا كان قد سمع حجرا ينمو فى ساحل صخرى ذات مرة!" (الفصل ٣٩)

لكل هذه الأسباب" يفضل الرجل الحساس العين الداخلية عن الخارجية" (الفصل ١٢):

"والمعرفة تعنى بدراسة الآخرين والحكمة هى المعرفة الذاتية" (الفصل ٣٣)

"ليس هناك حاجة للجرى فى الخارج من أجل رؤ ية أفضل، ولا أن تحد ق من النافذة. فالأفضل أن تبقى فى مركز كينونتك، لأنه كلما زاد تركك لها قل تعلمك" (الفصل ٤٧)

كيف يمكن أن تكون هذه المعرفة للتاوية من خلال النفس؟ لأن التاوية تم تحديدها مسبقا داخل" كلية الحياة التى ظلت منذ القدم واضحة فى الجزء" (الفصل ٣٩).

الانسان

"هو فى ذاته صورة للعالم

ولكونه صورة للعالم

فإنه بلا انقطاع أو نهاية استمرار تواجد الخلق". (الفصل ٢٨)

إن كل منا يعد عالما مصغرا للكون المصغر.. وخلية يتمثل حمضها النووى فى الجسد كله. فأى حاجة لدينا إذن لنتشاور مع الخلايا الأخرى؟

وتوصل القطعة المذكورة توا فكرة "التمام" (Fullness)عند التاوية الخاصة بالذات الفردية، لكن قطعا أخرى متعددة تصمم أن هذا التمام مكتسب فى الواقع بإخلاء ذات الشخص عن طريق صيرورة "وادى العالم" (الفصل ٢٨)، تاركا كل العشرة آلاف شئ تتدفق فينا ومن خلالنا وخارجنا حتى نكون أنفسنا مثل تاو نفسه دائما ممتلئين ودائما خالين (الفصل ٥).

وفى هذه الحالة، تتم إعاقة التأكيد المصطرع النشط لنفس مسيطرةحيث أنه لم يعد هناك نفس مميزة لترتبط بالآخرين. ومرة أخرى فإن الحديث البشرى العادى ليس هو الطريق إلى تاو.

لذلك يرى بعض الناس الآخرين عند تاوتى تشينج فى أسوأ الأحوال العقبات واتجاهات حمقاء تنتشر بعيدا عن التاوية، وفى أفضل نحو كنوع واحد من الاشياء الفضولية من بين عدد لاحصر له من تلك التى تتدفق مارة بنا. هل يجب أن يعيش شخص بمعزل عنهم إذن؟ نعم..

بمعنى الانفصال المتفرد وليس بمعني العزلية الناسكة ويعد الأشخاص، الآخرين جزءا ـ رغم أنهم فقط جزء ـ من الكل الأعظم للخلق، وهكذا فإنك يجب أن تدعهم يتدفقون من خلالك بلا عرقلة حيث أن كل الأجزاء الأخرى تتدفق مارة ولكن يجب عليك أيضا أن تمارس وو- وى (Wu wei)، "الكسل" ، وهى فكرة سيئة صعبة فى التاوية، لكن أحد تفسيرات التعليم يمكن أن نجده فى مصطلح الانفصال الذى أسميته جوهر العزلة. وإذا استأصلنا من خبرتنا بالآخر كل المصطرعين للتأثير عليه وربطه معهم (سواء لمساعدته أو الاضراربه)، وإذا استأصلنا كل الأهواء والانفعالات والرغبات التى تلمح إلى هذا الاصطراع

والاتصال، وإذا استوعبنا وفكرنا فى الآخرين فقط فى الآخرين بشكل متباعد غير راغب غير مصطرع، فإننا نكون قد حققنا ما أفهمه أنا على أنه الكسل . لكن هذا يمكن أن يكون ثورو بجوار بركة والدن متباعد تماما عن الناس المارين به: إنها العزلة.

وقد يعترض شخص على أن هناك قطعا فى لاوتسو تبدو بالتأكيد وكأنها تعلم الاتصال مع الآخرين. ففى خضم المشاعر على سبيل المثال:

"قلب رجل مرموق ليس مغلقا على نفسه لكنه مفتوح لقلوب الأشخاص الآخرين:

....

....

فإننى أشعر بدقات قلوب الآخرين تعلو على دقات قلبى إذا كنت أبا لدرجة كافية وابنا لدرجة كافية" (الفصل ٤٩).

ولكن فى الواقع من الممكن أن نورد هذه القطع متماشية مع التفسيرات السابقة. فقلب رجل مرموق منفتح على قلوب الآخرين لأنه يسعى لفتح نفسه لكل جزئية ومنظور للحقيقة.

فهو ليس متحفظا أو أنانيا أو منغلقا على نفسه بالمعانى العادية لهذه المصطلحات.. لكنه منفتح تماما على قلوبهم: فهو واد قد يتدفقون من خلاله تماما كما قد يتدفق الوجود كله. وليس هناك اقتراح للاشتراك الفعال. وعلى نفس الوتيرة فمن الممكن أن نقرأ آخر ثلاثة سطور من الفصل كرجاء للإيثار، وليس كتشجيع لفعل الصالحات بدون تفكير فى كينونتك الطيبة، ولكن كمؤشر للانفتاح لكل الكائنات الأخرى فى العالم التى تشير إلى هجر الذات الضيقة، والوعى بالذات والاهتمام بالذات على الطريق نحو نسيان الذات فى الاتحاد مع التاوية.

وإذا انتقلنا الآن إلى تشونج تسو، نجد أنه بالرغم من الاختلافات المتعددة بين كل من الأسلوب والمحتوى(٧) عن تلك عند تاو تى تشنج، فإننا نجد نفس المفهوم لتاو ونفس اتجاهات الوصول له بشكل أساسى. فلا يمكن الحصول على تاو من الأشخاص الآخرين. لأن هذا يرجع جزئيا لزيادة انفعالهم، والكفاح وطريقة الاصطراع من أجل البقاء، ولكنه بشكل أعمق يرجع إلى عدم قدرة التاوية على الاتصال من خلال اللغة "المميزة":

"الطريق العظيم ليس معروفا، والفوارق العظيمة. ليست متحدث بها... وإذا كان الطريق واضحا فإنه ليس الطريق" (الفصل ٢) (٨).

وفى قصة بعد أخرى، وبعزيمة متقدة العاطفة، يعلمنا تشونج تسو أن الفوارق التى نشترك فيها مع أناس آخرين بالفعل وهمية أو اعتباطية. ومرة ثانية وأخرى ينصحنا لننسى المعرفة والقواعد والطقوس: فكلها محاولات لفصل الأشياء التى اختلطت وتضافرت. وكلها تحتوى على حركة غير شرعية لتهيئة المنظورات التى لاحصر لها عن العالم باعتباره الحقيقة الوحيدة. فاليمامة الصغيرة وزيز الحصاد * يضحكان على مجرد فكرة أن بنج (P'eng) العظيم يمكنه الطيران لمسافة ٩٠ ألف لى (اللى يساوى

ثلث ميل) إلى الجنوب، ويضيف السماني: "أنا لاأستطيع الطيران لأكثر من ١٠ إلى ١٢ ياردة... وذلك هو أفضل أنواع الطيران على كل حال أين يظن نفسه ذاهبا؟" (الفصل الأول)، ولكنهم يجعلوننا نضحك على نسبية أحكامهم، ويقودوننا إلى التساؤل بما إذا كانت كل الأحكام المميزة ليست اعتباطية بشكل متشابه.

فإذا أبعدنا أوهام النظام، والمعرفة والموضوعية الشخصية، فإن الحكيم يوجه بواسطة "شعلة الفوضى والشك"... وفي رحلته وحيدا نجده:

"يميل على الشمس والقمر، ويطوى الكون تحت ذراعه، ويخلط نفسه مع الأشياء، ويترك اللعثمة والاضطراب والتشويش كما هو، وينظر الى العبيد على أنهم ممجدون. ويكافح الرجال العاديون ويعانون، بينما الحكيم غبي وعقله متحجر. وهو يشارك في العصور البالغ عددها عشرة آلاف، ويحقق البساطة في التفردية. فبالنسبة له، تعد الأشياء البالغ عددها عشرة آلاف كما هي، وهكذا فإنها تطوى بعضها البعض" (الفصل ٢).

ويربح ين هوى Xen Hui موافقة كونفوشيوس بنسيان أعمال الخير والأعمال القويمة، ويلقى تشجيعا أكبر عندما ينسى الطقوس والموسيقى، ولكن يصاب بإعجاب مذهول عندما يستطيع الجلوس و "نسيان كل شئ":

"أحطم أطرافي وجسمي، وأنسى الإدراك والتفكير، وأبعد عن حالتي، وأتخلص من الفهم، وأجعل نفسي متطابقا مع المرور العظيم Great .Thorough Fare هذا ما أعنيه بالجلوس ونسيان كل شئ (الفصل السادس).

وعلى أية حال، فرغم الضرورة التي قد تكون عليها العزلة المنفصلة للتجوال الحر والسهل في تاو، فإن هناك وعيا في تشونج تسو بأن الظروف البشرية تحدد موقعنا في عالم الرجال بشكل لافكاك منه.. وتشعر أنت بذلك أولا في معنى الحضور البشري الذي

ينتشر في الكتاب، بينما التعاليم الشعرية الغامضة لتاوتي تشينج تبدو أحينا وكأنها كلمات جوفاء تم سماعها في حفيف أوراق الشجر، ومياه النهر المندفعة فوق الصخور، في هدوء الضباب المرتفع، وحقائق تشونج تسو عن التاوية يمكن الحديث بها من شخص سهل تخيله لآخر.

وحالتنا الأصلية في النسيج الاجتماعي، أو الوضع الاستهلالي الذي نكافح فيه نحو تاو هو جزئيا بالطبع مسألة الأصول الإجتماعية الثنائية، ولكن الأهم هو أن ذلك يرجع إلى ماقد يطلق عليه شخص مسيحي طبيعتنا "الساقطة".

يتنفس الرجل الحقيقي بوقبيه... ويتنفس جموع الرجال من حلوقهم... وفي أعماق أهوائهم وانفعالاتهم ورغباتهم، تجد أعمالهم التي تقربهم من السماء ضحلة للغاية.

فالرغبة والانفعال والهوى الذي يربطنا بالأشخاص الآخرين ممنوعات عند تاو: لأنها حالة لابد أن يتفوق عليها الحكيم ويتجاوزها ولكنها ظروفنا ونحن لانهرب منها دائما إلى الأبد:

"مانفع الحكيم للرجال؟ إن له هيكل إنسان ولكن ليست لديه أحاسيس بشرية. ولأن له هيكل إنسان فإنه يدخل فى زمرة غيره من الرجال.. وحيث أنه لايحس بمشاعر بشرية، فإن الصواب والخطأ لايلفتنا انتباهه، ولأنه ضعيف وضئيل فإنه يلتصق بباقى الرجال. ولأنه جماعى وعظيم، فإنه يجيد بناء جنته بمفرده". الفصل الخامس.

لكن ليس هناك دائما إنسان جماعى وعظيم: حتى أن تشونج تسو بكى فى جنازة زوجته.

وهناك استيعاب حزين أيضا لطيشنا وحاجة كل منا للآخر.. والتى تزكيها غريزتنا فى اهتمام، كل منا بالآخر (٩).

"عندما تجف منابع الماء ويترك السمك على الأرض وحده، فإنها (أى السمكات) ستتقيأ بعضها البعض بالندى ويبلل

بعضها البعض بالبصاق ـ ولكنه سيكون من الأفضل إذا استطاعت السمكات أن تنسى بعضها البعض فى الأنهار والبحيرات". (الفصل السادس)

وسيكون من الأفضل جدا إذا كنا متصلين بالبشرية، لكن ذلك لايحدث.

والمشكلة الأساسية للتاوية القديمة رغم ذلك تنبثق من: كيف يمكن لشخص أن يجد العزلة المنفصلة الضرورية للوصول لتاو خاصة وأنه موجود بشكل لافكاك منه فى عالم البشر؟ ماهى حياة التجاوز والتفوق وكيف تشبه حقيقة المخلوق الاجتماعى؟ وبالنسبة لفهمى فإن نصوصنا لها فضيلة كبيرة إذ أنه بينما ثم تسجيل منوعات من الحلول لهذه المشكلة، لم تحظ واحدة منها بتصديق واضح على كل الباقيات.

وارجع إلى تشونج تسو(١٠) لتسترجع هذه الأمثلة الأربعة:

كان تيان كين T'ien Ken يتجول على الجانب المشمس من جبل يين Yin، عندما وصل إلى شواطئ نهر لياو Liao، والتقى مصادفة برجل لا اسم له.. وسأل الرجل قائلا: "من فضلك هل يمكننى أن أسأل كيف أحكم العالم؟"

قال الرجل الذى لا اسم له: "ابتعد عنى أيها الفلاح! ماهذا السؤال الكئيب! لقد كنت على وشك الاتصال بالخالق. وإذا مللت ذلك فإننى سوف أركب ظهر طائر مضئ مرن بعيدا عن الاتجاهات الست، متجولا فى القرية حتى لو لم يكن بها كل شئ، وأعيش فى الحقل الواسع الذى لاحدود له. وما الذى يشغلك حتى تأتى بهذا الحديث عن حكم العالم. وتشتت عقلى؟" (الفصل ٧) (١١).

وبعد ذلك اختتم ليه تسو (Lie' Tzu) قائلا إنه حقيقة لم يبدأ فى تعلم أى شئ. وأنه ذهب إلى بيته ولم يخرج منه لمدة ثلاث سنوات. وقد أعاد زوجته إلى الموقد، وأطعم الخنازير كما لو كان يطعم البشر، ولم يظهر أى أفضليات فى الأشياء التى فعلها. لقد تخلص من النحت والتلميع وعاد إلى الوضوح، تاركا جسده يقف بمفرده كما لو كان حقيرا.. ووسط الورطة ظل صامدا، وفى هذه التفردية أنهى حياته. (الفصل ٧) (١٢) جلس تسو تشى Tzu - chi من ساوث وول مستندا على زند ذراعه

محلقا فى السماء وهو يتنفس الفراغ وبعيدا كما لو كان قد خسر رفيقه.

وقال ين تشينج تسو- يو الذى كان واقفا بجواره من بين الحضور: "ماهذا؟ هل بإمكانك حقا أن تجعل من الجسد شجرة بالية، ومن العقل رمادا ميتا ؟ الرجل المستند على زند ذراعه الآن ليس هو نفسه الذى اتكأ من قبل!"

وقال تسو تشى" فعلت خيرا أن سألت السؤال يا ين. والآن أنا فقدت نفسى هل تفهم ذلك؟ أنت تسمع أصوات الرجال الحادة ولكنك لم تسمع أصوات الكرة الأرضية الحادة. أو إذا كنت قد سمعت الأصوات الحادة للأرض فإنك لم تسمع أصوات السماء!" (الفصل ٢).

كان المعلم سو ssu والمعلم يو yu المعلم لى Li والمعلم لاى Lai يتحدثون سويا. قالوا "من يمكنه النظر فى العدم على أنه رأسه، وإلى الحياة على أنها ظهره، وإلى الموت على أنه ردفه؟".

"من يعلم أن الحياة والموت والوجود والعدم كلها جسد واحد؟ وسأكون أنا صديقه!".

نظر الرجال الاربعة إلى بعضهم البعض وابتسموا. فلم يكن هناك خلاف فى قلوبهم ولهذا صار الأربعة أصدقاء

وفجأة مرض المعلم لاى. ورقد عند نقطة الموت يلهث ويتنفس بصوت مسموع.

تجمعت زوجته وأولاده حوله فى دائرة وبدأوا فى البكاء. وقال المعلم لى الذى حضر للاطمئنان على حاله صمتا! تراجعوا! لاتزعجوا عملية الانتقال من حالة لأخرى!"(الفصل ٦)

واستراتيجية الرجل الذى لا اسم له هى إنسحاب الحكيم، وهذا حقيقى، ولكن لاحظ أولا أنه ليس ناجحا تماما- فالمتطفلون أمثال تاين كين يظهرون ـ وثانيا أن استراتيجيته واحدة فقط من عدة استراتيجيات موسعة. ويظل ليه تسو مع عائلته ولكنه يبدو وكأنه أنجز نوعا من الانفصال (التحرر) التام الأبدى منها. ويتصل تسو تشى بتعاليم تاو من خلال التحرير من وسيط النشوة والغفلة، ولكن مع استمرار الرغبة الخالصة فى مناقشة نتيجة نفاذ بصيرته مع تلميذه، وعندما وجد السيد لى رجلا يتفق معه على تعاليم تاو فيما يختص بالحياه البشرية والموت يصبح فى الحقيقة صديقه ويسأل عن صحة صديقه ويظل يتحدث بطريقة لطيفة مثلما يفعل أى صديق لطيف آخر- رغم أنه يفعل ذلك بتباعد، وهذا التباعد بالتأكيد هو المميز للتاوية.

وإذا كنت مصيبا فى أن مشروع الحياة المركزى عند لاو تسو وتشونج تسو سيحقق التجوال الحر السهل للروح فى تعاليم تاو بينما لايوجد فى عالم البشر، فإن علاقة أعمالهما كفلسفات حياة لأواخر القرن العشرين تزداد بشكل درامى فوق ذلك الذى عادة ماوافقهم. وعندما تتم قراءة النصوص بمفردها كمرشد للسمو الشخصى المنعزل بغض النظر عن مدى تحرك وعمق التعاليم، فإنه يوجد هالة من الخيال بشأنها لأننا لسنا أرواحا منعزلة: والوجود النسكى لم يكن أبدا خيارا شعبيا، ولكنه اليوم يعد مستحيل التحقيق- وخاصة فى الصين موطن مولد التاوية! ورغم أنه لامفر من وجودها فى المجتمع، إلا أنها محسوسة ببعض الحس القائم لازدهار واكتمال قوة السمو الروحى، وهذا هو عهدنا. وبالتالى يصبح المشروع

البشرى ليس مشروعا لإنكار العلاقات البشرية أو السمو الداخلى، ولكنه اكتشاف مستمر لامكانات التنسيق بينهما، وبراعة العزلة بين الناس. والاحتمالات عديدة وهى أفضل الاستكشافات طوال الحياة. وكذلك فإنها بالنسبة لنا، وكذلك كانت عند لاوتسو وتشونج تسو، وظلت هكذا لمدة ٢٣ قرنا دون أى تغيير.

فيليب كوخ

(جامعة الأمير إدوارد- ايسلنده).

(١) أدين بهذه الحكمه للبروفسير زونج زهاونج Zhong Zhaope ng بالأكاديمية الصينية للعلوم الاجتماعية وأنا شاكر له معاونته وارشاده لى فى بعض نقاط هذا المقال.

(٢) سأتبع المألوف لتبسيط الادعاء بأن لكل منهما مؤلف واحد له هذين الاسمين ، والمشكلات الدراسية المتعلقه بالتأليف الحقيقى للنصوص معروفة جدا للجميع . ومره اخرى لتبسيط هذه الأغراض سأقصر استشهادى بمقتطفات من "تشونج تسو" فى الفصول السبعه الاولى "نى بنج" الذين يعتقد فى الغالب أنه تم كتابتهم بواسطة واضع العمل (أو بواسطة خلفائه التالين عليه مباشرة)

(٣) على الأقل عند نى بنج. ولكن قارن بينها وبين ڤولفجانج باور الذى يقول. "الفلسفة التاوية على العموم- وتلك المتضمنة عند تشونج تسو على وجه الخصوص- قد يسمونها فلسفة الزهد حيث يمكن تفسير كل فقرة فى هذا الكتاب تقريبا عبر هذه السطور". (البطل الخفى: الخلق والتحطيم لمثال الزهد) ص ١٦٤ فى الفردية والألوهية: دراسات فى القيم الكونفيشوسية والتاوية Individualism and Hollism: studies in Confucian and Taoist Values التى نشرتها مطابع جامعة ميتشجان لآن آربر عام ١٩٨٥) وعلى أية حال يتناول باور تعريفا غير تقليدى كبير "للزهد" أنظر ص ١٦١ من نفس المرجع السابق) وشروحه التى ترد فى فصول تالية من نشونج تسو. ورغم ذلك فإن شروحه تعد دراسة عميقة ويتم تعليمها وأنا استفدت منه كثيرا.

(٤) ويتربابنر (مترجم): طريقة الحياة وفقا لاو تسو (نيويورك كتب بيريجى عام ١٩٧٢) Witer Byn-ner (trans.) ..The Way of lif according slao Tsu الفصل ٤٩. وستكون كل المقتطفات من هذه الترجمة. ولسهولة المقارنة مع الروايات سأحدد رقم الفصل فى النص. فالترجمات عن تاوتى تشينج مختلفة اختلافا حادا.. وأى اختلاف تثير جدلا لاستخدامها خاصية شعرية تسمح لها بالخروج عن الشكل المألوف بحرية لترك أثر مستحب فى نفس القارئ فى محاولة لتملك الروح الشعرية الأصيلة.. وفى مجال عرض هذه الترجمات يمكننى أن أذكر أن هيرلى كريل عالم الصينيات المرموق ـ بعد النظر فى ٢٩ ترجمة للبيت الافتتاحى لستاو تى تشينج ـ قد وجد أنه يتفق غالبا مع رواية باينر (انظر هـ كريل) فى الكلمات الافتتاحية عند لاوتسوه جريدة الفلسفة الصينية المجلد العاشر رقم ٤- ١٩٨٣- ص ٣١٥)

(٥) هـ. ثورو، والدن H. Thoreau, walden (كمبريدج، ماساشوستس) مطبعة ريڤرسايد- ١٩٥٧) ص ٩٤.

(٦) البروفيسور تانج بى ـ چى بجامعة بكين أشار إلىّ بمعنى العزلة الناشئ فى السطور الافتتاحية: ليس فقط الوجود بشكل عام، ولكن حقيقتى الشخصية الداخلية "فوق قدرة الكلمات على التعريف". ويقرأ بروفيسور تانج مصطلحا شبيها لعدم الشك فى العزلة فى القصة التقليدية حتى أن لاو تان ـ الذى عمل لسنوات كأمين مكتبة ـ ترك أخيرا المكتبة والمملكة الوسيطة كلها فى الواقع: الكتب ـ والكلمات- فكلها غير قادرة على توصيل كل من التاوية والذات الداخلية، لذلك فإن لا وتان لم يكن فى عزلة أعمق حينما تجول فى البرية عن تلك التى كان يشعر بها فى ساحة المكتبة.

(٧) البروفيسور زهو جوى ـ ديان Prof. zhou Gui- dien بكلية بكين العادية أشار إلىّ بزيادة الاهتمام بكثافة بجزء لاو تسو مع تعليم الحكام عن تاو حتى أنها قد ترشد حكمهم ـ وهو اهتمام يبدو أن تشونج تسو لاصبر له عليه. و "للكسل" (Wu Wei) عند لاو تسو هدف، وهو حكم الذات والعقل الذى هو قيم بشكل جوهرى. وفى الحقيقة، فإن تشونج تسو متشكك فى فكرة الفائدة بشكل عام عن لاو تسو: وتعلمنا حكم عديدة أن ما ليس بمفيدا وأن ماييو غير مفيد هو المفيد!

(٨) بيرتون واتسون (مترجم): الأعمال الكاملة لتشونج تسو: Burton Watson (txans): The Complete Works of Chuang TZU (نييورك مطبعة جامعة كولومبيا – ١٩٦٨)، الفصل الثانى. كل التنويهات ستكون لترجمة واتسون بأرقام الفصول الموضحة فى النص.

(٩) قارن تاوتى تشينج Tao Te Ching الفصول ٦٧ و٦٨.

(١٠) الميل العام لتاوتى تشينج Tao Te Chingهو نفس اتجاه المعلم لى (أنظر خاصة الفصول ٨، ١٣، ٥٤، ٧٦). ورغم ذلك فإن أى مؤيد لأى من الحلول الثلاثة الأخرى يمكنه تحديد القطع النصية التى تؤكد هذه الحلول، على الأقل ضمنيا. فمثلا "ليست هناك؛ حاجة للجرى فى الخارج من أجل رؤية أوضح.. فقط التزم فى مركز وجودك" (الفصل ٤٧) قد يمكن تفسيرها على أنها مجرد تذييل لطرق الرجل الذى لا اسم له ليه تسو أو تاين كين!

(١١) قارن بين قصة شان شوانShan Ch'uan فى الفصل ٢٨.

(١٢) قارن بين قصة (مزارع الباب الحجرى) فى الفصل ٢٨ .

*وزير الحصاد (المترجم)

** السمانى صاهر المترجم

قصة حياة:

السيرة الذاتية لانعية شعب اليوربا[1]

تأليف: أولاتوند ب. لدويوى Olatunde B. Lawuyi

إن ما نعتزمه هنا هو عرض للنعي في شكل قصة بسيطة تبدو فيها حياة الفرد ذات معنى وفقا للافتراضات الثقافية للقيم والعلاقات البناءة والإنجازات، ويرجع قصر القصة التي نعرضها إلى الندرة النسبية للمعلومات التي يحتويها النعي: ولكن بالرغم من هذه الندرة، إلا أن القصة مازالت تكشف عن تكييف واضح: وذلك ان للنعي معنى فقط في سياق التباين الاجتماعي الاقتصادي والتبديل الذى ييسره هذا التباين. ومهمتنا في هذا البحث ان نحاول وصف هذا التكييف للغريب "الشخص".ولم يكن التأكيد هنا على بنية وتركيب المحاضرة ولكن على المعرفة الثقافية التي تقود المحاضرة.

وقد أظهرت العديد من الدراسات الحديثة أن كتابة ونشر الأنعية تعد وسائل غالية ومكلفة لإظهار مثل هذا الحدث الاجتماعي (توجونو بيكرستيث ١٩٨٦، Togonu- Bickersteth لاويوى ١٩٨٧ (ب)؛ (Lawuyi) وقد حدد الباحثون أحجاما (قطع) متنوعة للنعي: صفحة كاملة نصف صفحة، ربع صفحة وإعلانات مصنفة.. وقالوا إن سعر كل إعلان يتغير طبقا لقطع (حجم) النشر.. وهكذا، فإنه يمكن أن يكلف إعلان الصفحة الكاملة حوالى ٤,٠٠٠ (أو مايوازى ألف دولار أمريكى). أما الأحجام الأخرى فهي أرخص[2] فإن الأغنياء فقط الذين ينشرون اعلانا في صفحة كاملة . وهذا يوجد عادة في المراكز الحضرية (توجونوبيكرستيث ١٩٨٦).

وبشكل عام فإن صفوة المناطق الحضرية يناصرون كل أشكال الإعلان، خاصة الطبقات المتوسطة والعليا . فإنهم قادرون على توفير المال منذ أن تركزت الثروة لأغلب الدول النامية، بما في ذلك نيجيريا، في المراكز الحضرية.. وتعد هذه المراكز الحضرية مشاهد صناعات، وبيروقراطيات الحكومة، والاهتمامات الأهلية الكثيرة جدا. وقليلا ماتتنوع محتويات الأنعية المختلفة. فهي غالبا:

تبدأ بعبارة تشير إلى رقة الوجدان وأن الموت قد استيقظ في عقول الأحياء. وتتراوح العبارات بين العرفان بالجميل للرب على طول الحياة وبين الإذعان لإرادة الله على قصر الحياة.. وعادة ماتتبع هذه العبارة صورة للراحل وعمره عند الوفاة.. وبعد ذلك يشار إلى مركزه الاجتماعي والاقتصادي ـ والألقاب المهنية والدينية والتقليدية للراحل.. ويتضمن النعي أيضا قائمة بأسماء الأحياء ومراكزهم في المجتمع.

ترجمة: عطاء فتحي سعيد

والأسلوب الشائع هو كتابة كل الأبناء، بما فيهم الراحلين.. وفى النهاية يضم النعى تفاصيل ترتيبات الدفن ـ السهر ـ وموعد بداية موكب السيارات وتاريخ وموعد ومكان الدفن، وتاريخ وموعد ومكان كل الاحتفالات الدينية والاجتماعية المتعلقة بالجنازة (توجونو- بيكر ستيث ٨٥ - ١٩٨٦).

وتذكر بيانات ترتيبات الدفن فى النعى فقط وليس فى (للذكرى)، أما باقى التفاصيل تكتب فى النعى و(للذكرى).

وفقط فى حالة الاعلان المصنف وبسبب المساحة الصغيرة المخصصة له، لن يذكر العديد من الأشياء ـ مثل الصورة ـ التى ذكرت أعلاه.

وعلى أية حال، فعندما قامت فوفمى توجونو ـ بيكر ستيث (١٩٨٦) بدراستها، فقد ت لت فقط بالتفصيل وجود النعى كتقليد ثقافى، واهتمت بالمفاهيم التى تناصر الحاجة إلى نقل المشاعر وركزت أيضا على عواقب هذه المفاهيم على السلوك بين الأشخاص. وبالرغم من أن الدراسة قد تعرضت لمشكلة معقدة يمكن أن تستجيب إلى مظاهر التكيف والديناميكية لتجربة الحياة، فلم نجد فى النعى أى إدراك أو تعاطف لتأثير التغير. ذلك بجانب أنه لم يتم ربط القضايا التى تم إثارتها لأى نموذج أو رسم بيانى. وبالتالى، فإنه من الصعب أن ندرك أو نعجب بتاريخ الحياة المعطاة أو حتى نكرر الدراسة طالما لاتوجد إجراءات منظمة للذكريات المرتبة والفجوات فى تحليل البيانات.

وعلى النقيض، فلقد تتبعنا قضية التغير فى الأنعية على أنها تقليد للعبادة السلفية. لاويرى ١٩٨٧(ب). وبالنسبة لنا، فإن مفهوم العبادة السلفية يفسر المقومات والتى عن طريقها يمكن أن نعى ونعقل التغيرات فى الاتصالات الاجتماعية للموت.

وقد أثبتت وأوضحت الدراسة احتمال استمرار المعتقدات السلفية.(٣) ولكن الشىء المهم ليس وجود نية واعية للتعريف بالتقاليد. فضلا عن ـ كما ناقشنا ـ أن نشر النعى يعد مظهرا رمزيا للتقاليد التى اتخذت صغة ثقافية جديدة. إنه رمز يتماثل فيه المسلمون والمسيحيون وكل المتدينين التقليديين. وتأتى صفته المميزة فى الصراع على تحديد هوية الراحل وأيضا الأحياء. وبالنسبة للفرد، يعد هذا الرمز مذهبا آليا للتعبير عن النفس ومعالجة المشكلات المزمنة للوجود الإنسانى. مثل الحياة والموت، والخير والشر، والبؤس والسعادة، والحظ وسوء الحظ.

ولكن فى تقديرنا ، أنه فى حين نشير إلى أبعاد التغيير فى الأنعية إلا أننا مع ذلك لم نعثر على تاريخ الحياة فيها، وفى الحقيقة، أنها تجاهلت تماما الأحاسيس والمشاعر المكونة لجوهر تجربة الراحل. ومع ذلك فإن التدقيق الواعى للأنعية يوضح أن كل نعى يعد قصة لحياة ما، ويتم التعرف عليها وتقييمها من الإنجازات الأكاديمية أو الاجتماعية.. وبما أنه يوجد الكثير مما يتوافق مع بناء القصة، فيجب أن ينظر إلى النعى على أنه "نعى متصل وله معنى يصف مجموعة من الأحداث المناسبة والعرضية الهامة فى إطار منظم من أجل وضع أو توضيح بعض النقاط" (رايس ١٩٨٠: ١٥٧)..

وبالرغم من ذلك، فإن المرء سوف يبحث بصعوبة عن قصة طويلة فى أى نعى. وعادة ماتكون النصوص موجزة ومجردة، وكذلك تصبح مناقشتها مجردة. لأن النصوص لاتكشف الكثير من الأوجه المختلفة لتاريخ الحياة. وبالأحرى، فإنهم يصفون موقفا (كيف حدثت الوفاة) يطمر أيضا الحياة. ويتجلى هذا الإطمار بطريقتين على الأقل. الأولى أن النعى هو إشارة للوفاة. فهو من ناحية يشير إلى نهاية الحياة. ومن الناحية الأخرى. وهى أيضا معقدة، أنه يجعل الميت حيا بالنسبة للقراءات العامة. وهكذا، فإن كتابة النعى تحدث فقط عندما يموت الناس، وكذلك لسبب ماغالبا ما يوضع فى إطار الخسارة والتغير: "لقد افتقدناك"، "لقد تغير طعم الحياة"، "لقد أصبح أصدقاؤك مهجورين"، "أنا وحيد" "وتملى الحالة المزاجية مايكتب، بل حتى بدون الحالة المزاجية، فإن البيئة الاجتماعية تستلزم اتخاذ بعض أنواع الملاحظات ونشرها: على سبيل المثال، فى حالة متعدد الزوجات حيث تنتشر هنا اتهامات بالسحر والكره والأنانية - فإنه يجب أن يعفى المرء من أى لوم يتعلق بالموت فى العائلة. أيضا وبصورة مختلفة، إذا رفض رجل غنى أو سيدة غنية نشر إعلان وفاة أحد الوالدين، فقد يلاقى هو أو هى اتهاما بالبؤس والفقر أو بعدم احترام المتوفى. ويبدو ذلك كما لو كان هو أوهى لايقدرون أبدا أهمية الوالدين وإنجازاتهما ويتوقع الكثير من النشر وتعد هذه التوقعات أساسا لتشييد المعانى والنقاط. وهكذا، إذا تحول الشخص المعتاد على نشر صفحة كاملة إلى نصف صفحة فجأة، ربما تدور تخمينات حول انحدار مستواه، ويصبح الخوف من أقاويل الناس هو الدافع إلى استمرار نشر الأنعية. إلا إذا حدث شىء آخر يجعل، ثقافيا وحضاريا، النشر أمرا غير ضرورى - مثلا عندما يتزوج الطرف المترمل مرة أخرى.

وأيا كان السبب عندما يموت شخص ما، يصر أحد الأقارب أو الأصدقاء على الكتابة ككاتب للسيرة، حيث يقوم المرء بفهم حياة الراحل، ومن ثم يشير حساسية القراء نحو أوجه لامعنى لها للعلاقات الاجتماعية فى ذلك المجتمع، وعن طريق ذلك، ربما يستعرض الكاتب نفسه رمزيا ويعرض ثراءه بهذه الطريقة. ولكن الأكثر أهمية أن الكاتب يبرز للعيان حقيقة ما، وهى أن القارئ إذا كان عضوا فى نفس المجتمع، يمكنه دائما أن يحس بما يقرأ.

وسوف نوضح فى مقال آخر كيف يمكن أن يستعرض الكاتب نفسه أكثر من الراحل. ولكن الآن، يكفى أن نشير إلى حقيقة أن مضمون الأنعية له عواقب داخل المكان الذى ينتج منه. ونقطتنا الثانية هى أن هذه الروايات الصحفية ليست عبارات بديهية وحسب أو وسائل نزيهة غير مبالية للخيارات والمشاعر، بل تعرض قيما اجتماعية. وتعد هذه القيم، فى حالة اليوربا، (للعلاقات الأصلية والتحرك الاجتماعى.. إلخ) وهكذا فهى علاقات ذات بنية اجتماعية. متصلة جوهريا بمفاهيم معينة تجعلها مقبولة عاطفيا، كما تم عرضها فى الأنعية، كصورة للحالة الفعلية للسلوك. ولذلك فإننا لانستطيع أن نقول عن نشر هذه الصور والمفاهيم أنها غير هامة. بل بالعكس، فإنهم يجب أن يتم أخذهم فى الاعتبار لطبيعة تركيبتهم الاجتماعية، ونسيجهم الخاص، وتناقضهم.

ويمكن أن تنشأ فكرة كيفية اختلاف نص عن الآخر من مناقشة البيئة التى تشكل كل نشر. من هنا

يأتى الاختيار المفاهيمى للسيرة. وبالطبع يوجد العديد من التشابهات بين النعى وكتابة السيرة الذاتية. أولا، كل منهما يعد عبارات حول حياة لها مغزى جديرة بالمعرفة والتقدير. وثانيا، ليست للكاتب حرية تركيب القصة بمفرده. بالأحرى أن القصة هى التى تتركب له. وثالثا، معظم كتاب السيرة ينظرون للحياة كـ"وحدة حقيقة" مجردة ومهمة.

ولايبرر أى من الأسباب المذكورة اعتبار النعى سيرة ذاتية ناجحة. بل، فى الإطار ذى العلاقة بالمفاهيم للسيرة، فنحن نفترض أنه ربما توجد حقيقة أكبر من التى تتوفر فى النعى. إن طريقة السيرة الشخصية أداة تحليلية تمثل مايوجد ومايجب أن يكون، وبذلك المفهوم، تعد رسما بيانيا لفهم الأحداث. ن التركيز على الأنعية كأكثر أو أقل من السيرة، يفرض علينا نظاما للبيانات بأن نقرأ الروايات الصحفية كمقالة وذلك بأن يلجأ الفرد إلى تأثيث نسق من المعانى المشتركة مثل المشار إليها ذلك عن طريق استخدام لغويات رقيقة ودلالات غير بليغة. وقد أهمل الأدب ذكر نظام هذه المعانى المشتركة. ولكنه فقط ذكر ذلك النوع من النسق الذى بحثنا عنه فى المقام الأول فى تفكير كاتبى السيرة الشخصية كرسم بيانى يمكننا من فهم الأنعية.

ويرتكز التحليل الذى يتبع ذلك على فحص أكثر من سبعمائة حالة من الأنعية تم جمعها من يوليو ١٩٨٠ حتى ديسمبر ١٩٨٧. ويركز التحليل على أنعية اليوربا التى تم نشرها فى جريدة "ديلى تايمز النيجيرية" وهى من أقدم الصحف فى نيجيريا وتحتوى على أنعية أكثر من أية صحيفة أخرى وفى الحقيقة أن التحليل السابق للأنعية (توجونو- بيكر ستيث ١٩٨٦، لاويوى (ب) يرتكز على البيانات التى تم جمعها من الديلى تايمز.

الزمان والمكان

يعيش شعب اليوربا بتعداده الذى يتعدى العشرة ملايين فى الجزء الجنوبى الغربى لنيجيريا. وتضم تلك المنطقة كل من الغابة ومناطق زراعة السافانا واللتان هيأتا نظاما اجتماعيا مميزا (باسكوم Bascom ١٩٦٩). وقد أنشأ اليوربا داخل تلك المنطقة مجتمعا ينحدر من أب واحد ويتسم بالحسم والقوة (بالرغم من وجوده فى موضع واحد) ملىء بالتباين الاقتصادى الاجتماعى فى بنيته. وقد قسم المجتمع إلى طبقات وفقا للثروة، والسن، والمهن، والجنس (فاديب Fadipe ١٩٧٠).

ويتميز اقتصادهم بالزراعة بنظام الحرق والتقطيع مع وجود صيغ خاصة لامتلاك الأرض. ويعد الاحساس بالحدود الأرضية حادا ومثيرا للريبة، وأيضا تصل المنافسة الى ذروتها فى الاعتقاد بالسحر، وقد تزايد هذا الاعتقاد فى القرن التاسع عشر فى الحروب الاهلية من أجل التوسع الاقليمى والهيمنة السياسية (أتاندا Atanda ١٩٨٠). وفى الحقيقة يعتمد إدراك تنوع واختلاف الموطن على الموارد التى يهتمون بها وعلى التحرك السكانى (لاويوى Lawuyi ١٩٨٧"ا"). وهكذا فإن الجماعات المختلفة لها لغات مختلفة بدرجة طفيفة، وعلامات قبائلية وعادات. ولهم أيضا عادات غذائية مميزة. وباختصار، تضم

اليوريا جماعات فرعية عديدة مميزة بتخصصاتها الاقتصادية ـ الاجتماعية.

وحتى وصول الإرساليات وبعدها المستعمرون كان لمجتمع اليوريا ثلاث طبقات اجتماعية رئيسية: الصفوة وتضم الملوك والرؤساء، والأفراد العاديون والعبيد (فالولا Falola ١٩٨٤). وقد اعتمد اقتصاد عصر ماقبل المستعمرات على عمل العبيد الذى يحدد الصفوة والافراد العاديين ويحدد مدى مساهمات العبيد فى الثروة والمكانة الفردية (فالولا ١٩٨٤). التى تشير إلى الطبقة المرموقة فى المجتمع.

وقد تغيرت بنية الاقتصاد المحلى مع وصول "الاجانب" ،والارساليات والمستعمرين حيث تم التركيز على الانتاج من أجل الاستهلاك الخارجى. واعتمد اقتصاد اليوريا معظم فترات مابعد عام ١٨٩٠ على استغلال منتجات الغابة وتصديره عبر البحار: مثل الاخشاب، وزيت النخيل، والكاكاو. وكانت الشركات الأجنبية تقوم بإمداد رأس المال، والناس، والعمال. وقد اتسمت هذه الانشطة بالازدهار والركود وذلك بالاعتماد على الأسواق العالمية المهزوزة على الصراعات السياسية للسيطرة على العمل والعمال. وعندما انخرط الاقتصاد المحلى فى خط سير الاقتصاد الدولى، تطورت النباتات الاقتصادية الاجتماعية بشكل متزايد بين الطبقات الاجتماعية التقليدية والحديثة (أينا Aina ١٩٨٦). وقد نبع الوعى السياسى من الضغط، والسيطرة، والاستغلال، والطريقة الأبوية (*) التى قدمها رجال الأعمال الأجانب ورجال الطبقة الوسطى على السواء. وأصبح الناتج المتناقض عنصرا جوهريا فى النشاط السياسى.

ويمثل رجال الطبقة الوسطى- كما هم حاليا- صفوة رجال الأعمال الزراعيين، ولكنهم، على النقيض من الصفوة، كرسوا القليل من وقتهم للزراعة. وتعد الزراعة أمرا جوهريا للمناطق الزراعية، ولكن الطبقة الوسطى فضلت أن يكون لها اتصال قوى بالمجتمع الريفى، الذى يعد عالم المغامرات والمطالب البيروقراطية. وكانت صلاتهم بالمناطق الريفية ضعيفة واستثمارية. لأنهم حصلوا على عمالة رخيصة واستخدموا علاقات القرابة، والجيرة، والصداقة بشكل أكثر فعالية فى المناطق الريفية، ذلك بالرغم من شكوى الشعب- وذلك لتأمين توريد ثابت للمنتجات المصدرة.

وقد تغيرت البنية الاقتصادية فى السبعينات بدرجة طفيفة. وذلك عند اكتشاف البترول. فقد وجدت الأمة ثروة مفاجئة وكان هناك تنوع فى الاهتمامات فى مجال العمل- وبالرغم من ذلك ظلت الغالبية متجهة للتصدير.

وهكذا كانت هناك بنيات جديدة:- فقد حان الوقت للاستيقاظ التام فى المناطق الحضرية، لتوسيع شبكات الطرق، ولزيادة البنية التعليمية والخدمات الصحية.

وظهرت هذه التطورات لوجود ارتفاع غير مسبوق فى معدلات الانتاج الوطنى وذلك من ٤٪ سنويا خلال الخمسينات إلى ٨٪ من عام ١٩٦٦ حتى ١٩٧٥، (توجونو- بيكر ستيث ١٩٨٦). وقد ساهم الانتاج النفطى فى ذلك النمو. وبالرغم من أن إقليم اليوريا لايعد منطقة منتجة للبترول، فإن أفراده استفادوا من ازدهار البترول، وذلك عن طريق مواقعهم كرجال للطبقة الوسطى فى سوق التجارة الدولية، وأيضا بسبب الفساد الذى لازم الثراء الوطنى المفاجئ.

وقد ظهرت رموز الثراء على شكل سيارات غالية، وبناء المساكن الخاصة، وتعليم الاطفال تعليما أجنبيا، ورحلات عبر البحار، واتخاذ المحظيات. وقد تكررت حوادث السيارات وماينتج عنها من وفيات نتيجة لكثرة السيارات وإهمال السائقين. وقد ذكر فيوفي توجونو- بيكرستيث فى أحد التقارير:

يلاقى المسافرون بريا فى أغلب الأوقات جثث متعفنة لضحايا الحوادث، على جانبى الطريق. وتشير آخر الأرقام المتاحة إلى أنه قد وجد طوال الطريق من إبادان إلى لاجوس- ١٤٢كم- ١٢ ألف حالة وفاة بسبب الحوادث التى وقعت فقط فى عام ١٩٨٣ (توجونو- بيكر ستيث- ١٩٨٦: ١٩٨٣).

وقد وقع العديد من حالات الوفاة بسبب السرقات المسلحة وبسبب العصبية من أجل التواكب مع المجتمع المادى. وفى الحقيقة، نشرت العديد من الصحف اليومية وفاة العديد من كبار الموظفين الصغار فى السن، أو وفاة البيروقراطيين الذين صعدوا سريعا والذين انتهت طموحاتهم "بالموت المفاجئ" (توجونو- بيكر ستيث ١٩٨٦).

القصة والسيرة الشخصية

يبدأ النص - أيا كان المتوفى- بتقديم قصير يكتبه المندوب- كلمة"أنا" أو "نحن". ويعد ذلك تمثيلا جماعيا للوحدة الاجتماعية وهى الأسرة- وتؤكد كلمة "أنا" أو "نحن" قوة عملية القرار التى تتضمن الاسرة وتؤثر فيها. ولكن لايمكن تحديد تكوين هذه الاسرة. وأيا كان السبب، فمن الواضح أنه عند استخدام "نحن" يساهم العديد من الأشخاص فى القرار المسجل بذكرياتهم.

ويقدم بعضهم الكثير، ويقدم البعض الآخر أقل، ولكنهم جميعا يظهرون تعاونا وتعاطفا يزيد من فهم أصحاب القرار لتاريخ حياة الراحل بما أنهم أدركوها فى نفس الوقت مع صناع القرار.

وبمفاهيمنا، فإن المندوب (س) لأصحاب القرار والذى يعد الاعلان فى الجريدة هو كاتب السيرة (س). وتتنوع منزلة كاتب السيرة من نجل زوج / زوجة إلى الحفيد أو ابن العم. وعادة ماتتم الكتابة باللغة الانجليزية، وهى اللغة التجارية فى نيجيريا، والأهم أنها اللغة المتداولة بين أفراد الطبقة العليا. ويبدأ الاعلان بعبارات مثل «فى ذكرى عزيزة..»، «أنا أذكر اليوم..»، و «تعلن» الاسرة بكل أسف... لدى كاتب السيرة (س) اختيارين لتقديم القصة(١) مابين التذكر والنسيان(٢) ومابين الأسف والسعادة. ونادرا مايكون الموت شيئا مبهجا. ولكن شعب اليوربا يشعر بحزن أكثر عندما يموت شخص ما لم يتعد الخمسين عاما. وإنه من غير المعتاد أن يعبر الأحياء عن السعادة أو الفرحة فى أثناء الاعلان عن موت أى فرد مهما بلغ من السن. وفى أحسن الأحوال، يستهلون بعبارة "مع العرفان والشكر لله.." ويستمرون للتعبير عن الأسف عند الاعلان عن الوفاة.

ولاتذكر شخصيات أولئك الذين يأسفون. وبأية حال، يقع التنبيه عن استخدام صيغة "أنا" أو "نحن" فى أن يتضمن المعنى التالى "اصغ لنا لأننا نمت بصلة لشخص ما لدرجة لايمكن تجاهله". وبهذه الطريقة، يعمد كاتب السيرة إلى توضيح أهمية الراحل بالإشارة ضمنيا أو صراحة إلى وضعه أو وضعها فى الأسرة

والمجتمع. وذلك بوجود هذه الذكرى الصريحة فى النعى:

نحن نذكر اليوم ككل يوم بالعرفان التام لله وبالتأثر المبجل والمحبوب زوجنا ، والدنا ، جدنا ، أخونا ، عمنا... «ديلى تايمز» فبراير ١٩٨٦، ١٩)

وبدءا بالمحيط الاجتماعى للأنساب، فإن الأمر المعتاد للمنشور التحرك تدريجيا نحو المركز الشخصى، أولا بكتابة اسم الراحل وبعد ذلك التعريف بمركزه الأكاديمى وميزاته الاجتماعية. وعادة ماتحدد حياة الراحل فى شكل مبوب أو جدولى، ويستخدم الشكل الأخير أكثر من السابق. ويبلغ الراحل (٦٠) عاما او مع الاختلاف) عاش فى الفترة مابين عام ١٩٠٠ إلى ١٩٦٠. وعند تحديد الحياة هنا فى شكل مبوب، يكثف السن المعلومات ويسمح بحديث مفيد للأحداث والشخصيات، الأمر الذى ربما يوضح لنا سبب فقدنا لـ "مجرى وتدرج" و الوظيفة الوثيقة الشخصية" (بلاث ١٩٨٢ plath) أو "جدول المواعيد" (روث ١٩٦٣ Roth) أو "سلاسل الأنساب" (ماند لبوم ١٩٧٣ Mandel baum) أو "الظواهر الثقافية" (ليفن ١٩٧٨ Levine). وانه بالفعل لم تذكر التجارب المدرسية للراحل فى كل الأنعية. وتم تجاهل السعادة أو المشكلات الزوجية. ولاتوجد إشارة عن مامارسه الرجل من شعائر دينية بالرغم من وجود إشارة دينية إلى اسم وطبيعة الطقوس الجنائزية. وعموما ، لايذكر المناخ الاجتماعى السياسى الذى نشأ فيه الراحل. ولايوجد أى توضيح لتركيبة الفرص (بنية الفرص) المعطاة للجماعات ذوى الأعمار المختلفة. ويتم تكثيف كل حياة الراحل فى إشارات سريعة لإنجازات معينة خاصة إنجازاته الأكاديمية. وحتى الصورة المصاحبة للنعى تعد دليلا على الاهتمام بالمركز الاجتماعى وبطريق غير مباشر دليلا على إنجاز الراحل.

ودائما تكون الصورة لشخص فى منتصف العمر، ونادرا ما توجد صورة لشخص مسن حتى إذا توفى الشخص فى سن متقدمة والصورة تماما مثل السن، تقيد مناقشة الزمن لأنهما تكثف المعلومات. من ناحية، فإنهما تكثف العديد من القيم والمواقف فى اطار تعبير رمزى عن الحزن. بعبارة أخرى، إنهما تشير إلى السن، النوع، الحالة المزاجية والوضع الاجتماعى الاقتصادى. ومن ناحية أخرى، إنهما محددة بشكل مبوب لاتحكمه أية فترة زمنية. وتظهر الصورة ابتسامة على الوجه، عرضا للجواهر الغالية، والنظرة المباشرة للشخص المحتفل به. ولاتكشف الصورة شيئا عن القلق والخوف فى كفاح الراحل كى يصبح شخصية هامة.

ونحن نميل إلى الاعتقاد بأن الطريقة التى تشير إلى الأفراد فى مرحلة السن المتوسطة يتم التعبير عنها فى الصور. والصورة كما ذكرنا ، هى عادة لمن هم فى سن متوسطة ويدعم وضع الصورة فى منتصف النعى التأكيد على السن المتوسطة ـ الذى يأتى رمزيا بين الطفولة وكبر السن. وتتعلق الناس بهذا السن بطرق عديدة. ويتذكر الناس بعض الراحلين لسنوات قليلة وتدوم ذكرى البعض الآخر إلى مايقرب من ٦٠ عاما (لاويوى ١٩٨٧(ب) Lawuyi).

ويشير نعى كل فرد الى فوارق مدة التذكر. وتعد معظم القصص الأنعية من نوع "حل المشكلات:

التعامل مع غياب شخص عزيز، تقلبات الحياة مع الشعور بغموض الأحداث حولنا وعدم الأمان. والأنعية أساسا، تخبرنا بمفهوم تتصل عنده الأخلاق والمعانى بشكل معقد مع الأحداث:

تماما من عام مضى
فقدنا أم فى إسرائيل
أم قد تضورت جوعا ربما كى نأكل!
أم قد تنكر نفسها أو الأشياء الأرضية التى نملك منها مايكفى!
أم على استعداد دائم للتضحية بحياتها من أجل حياتنا!
أم تقف مواصفاتها الأصيلة وسط مليون أم!
أم عاشت وماتت من أجلنا!جوهرة نادرة!
هذه هى أمنا
أم قتلها أولئك الذين يجب أن يحموها من كل الأسقام
أواه يا ألله، ساعدنا كى لايضيع أولئك الذين يجب أن يبقوا
أولئك الذين يجب أن يحصدوا لايدمروا
أولئك الذين يجب أن يحموا لايسرقوا.
أولئك الذين يجب أن يجمعوا لايفرقوا.
(دبلى تايمز، أول ديسمبر ١٩٨٥: ١٩)

وفى العديد من الأنعية، يموت الناس «موتا غامضا» أو ينتهوا "نهاية مفاجئة" إنهم يقتلون بأيدى أولئك الذين يجب أن يحموهم» وتعد هذه التعبيرات فى العرف الدولى "شريرة". إنه عالم لايمكن ان تثق فيه فى الأصدقاء. عالم يصبح فيه الأقارب أعداء. لاشئ ثابت، ولأن الدنيا متغيرة، تتغير الاقدار فجأة، وتحدق "عين الشيطان" فى الاهتمام والانجازات الشخصية للفرد.

ولايوجد فى الأنعية دنيا "طيبة" بل، يوجد دنيا "أثيمة" وهى الدنيا المحببة وسط المسيحيين. وترتبط الدنيا الشريرة والأثيمة بفكرتين مختلفتين، ترتبطان بمناخين مختلفين للمعرفة الاجتماعية.

وتنشأ الدنيا الشريرة من:

١ - *نقص الفرص التى تسببت فى رغبة كاتب السيرة فى تذكر الراحل،*

٢ - عرض جيد للمناسبات التى جعلت كاتب السيرة يشعر بتأثير فقدان صديق ما أو قريب.

والدنيا الأثيمة تضم هذه الجذور وأكثر من ذلك. إنها الدنيا التى تتبع الأحداث بعضها البعض من سلوك ذى مغزى مختلف عن صورته الظاهرة، الشيطان المسيحى الذى يدق دنيا الفرص الانسانية. ويعد هذا المفهوم علم الأعراق البشرية للدنيا الشريرة داخل عالم القوى الخارقة، وتضمنها فى ذلك الشيطان يأتى كرمز إنسانى: يمكن للشيطان أن يغوى، يمكنه أن يخدع، يمكنه أن يكذب ويمكنه أن يدمر الفرص وطبقا لشعار الدنيا الشريرة يعد الشيطان ثقافيا وعرفيا وفرديا نافعا، ونفعه "لايأتى من أى من وظائفه

المحددة؟ فى الحالات المختلفة بل من مرونة المغزى" (جالت ١٩٨٢: ٦٦٤ Galt). إنه عالم شرير عندما -مثلا- وفقا للمفهوم الشعبى عند اليوربا:

فقط مساء أمس جعلت الساحرة حضورها محسوسا عن طريق صيحاتها ومات الطفل فى الصباح، ومن الذى لايعرف أن الساحرة هى السبب فى موت الطفل.

وفى ثقافة اليوربا، تجعل الساحرة حضورها محسوسا فى الصراع ونكران الفرص، والنبوءات المصيرية، والعداء والتنافس على المورد، وقضايا التهديد والوعود غير اللائقة وتعد علاقة التأثير السببى المتخفية داخل هذا المفهوم علاقة تضم قطبين عكسيين أحدهما يتجه للتناسق والآخر يتجه الى اللاتناسق. (سوديبو ١٩٧٣ sodipo).

وبالنسبة لليوربا فإن القوى الكامنة الممتدة بين التناسق وعدم التناسق ترتكز على حقيقة أن فرصة التناسق أكبر من عدم التناسق.

فاليوربا يتوقعون حياة طيبة، زوجة صالحة، أطفال أذكياء، نجاح مالى.. إلخ وأنهم واثقون تماما أن كل ذلك سوف يتجسد ويتحقق ماديا ليس فقط لأن الله سيقدرهم على ذلك، بل أيضا لأن الشعائر الضرورية لماديتهم وتجسدهم سوف تستمر. وبالتبعية، فإن التركيز الأولى للتأمل الذاتى ليس العلاقة التناسقية ولكن العلاقة ذات المشكلات والتى سببها عدم التناسق بين القوة التى ندعيها وبين المكانة.

وتدخل هذه المشكلات فى مفهوم الدنيا الشريرة بصيغ مختلفة مثل الموت المفاجئ، والحوادث غير المتوقعة وفقدان المكانة وضعف الصحة.

أيا كانت الطريقة التى ينظر المرء بها إلى عدم التناسق خاصة فى بناء تاريخ الحياة، فإن علاقة تقوم بين مفاهيم الهوية الشخصية ومفاهيم النظام المؤقت وبين مفهوم الفرص (المناسبات) (أنظر جيرتز ١٩٧٣ Geertz).

تفسير الهوية الشخصية

ثم معالجة الحياة - داخل النعى- كمدخل جوهرى فردى. فإن متغيرات السن، الأسم، والحالة الزواجية، والإنجازات الأكاديمية، ومكان الميلاد- التى ذكرت فى النعى تعرف فردا واحدا فقط. وهذا الفرد ليس له نظير فى التاريخ. لأنه ببساطة ليس هناك فرد آخر له نفس الخصائص الاجتماعية. حتى التوائم الأخوية تختلف فى الاسماء.

ويعد الأوريكى تأكيدا آخر على الفوارق وهو لقب تمجيد للشخص(٤). ولايحتوى كل نص على لقب تمجيد (اوريكى) المتوفى(٥). وعادة، يذكر الأوريكى فى أنعية المسنين وغالبا عندما يتعدى السن الخمسين عاما. ويعتبر الأوريكى بناء رمزيا لأنه يعد وسيلة لاسترداد وتعويض المعلومات التاريخية المختفية، ويعد وسيلة لإلقاء ضوء سريع على هوية المجتمع باربر [١٩٨١ Barber].

إن ثقافة اليوربا، يتم توظيفها لتوضيح المحتد الكريم والشرعية للمكانة الشخصية، أو ادعاءات

الملكية، والإرث، أو المهارات، أو المراكز السياسية (باربر ١٩٨١). وتشجع الأفراد على أن يحددوا تاريخ حياتهم فى سياق الأنشطة والمكانة التاريخية للأسرة فى الأجيال السابقة. وفضلا عن التركيز على الأنساب، فإن لقب التمجيد يشجع المعرفة المفصلة لإنجازات السلف. فإن الشخص والآخرين مرتبطون تماما ويوضحون كيف يساهم كل منهم فى فهم تاريخ الحياة المعقد.

فى لقب التمجيد التالى، نجد العلاقة بين الذات والمجتمع تحكمها بوضوح شعارات المكانة والقوة:

Omo Aperin ni Ibadan.
Omo Asunmo ore Egab.
Animashaun Ore enia Egub.
Omo Animashaun orun ree.

ابن صائد الأفيال فى إبادان.

ابن اسونمو (اسم شخص).

صديق اجباس (مجتمع اليوربا). انيما شاون (صديق الناس الكرماء) نم فى هدوء ابن أنيما شاون.

(دیلی تایمز ٢٩ نوفمبر ١٩٨٥: ٢٢)

ويكشف لقب التمجيد عن الجذور الاجتماعية للتقيد. فإنها تقدمه كابن لصائد الأفيال. ورمزيا، فإنه شخصية مرعبة وكيان اجتماعى ذو مغزى. وتعتبر هذه الرابطة بعالم الانجازات شرعية تماما مثل شرعية كاتب السيرة وبحثه، عن تعريف للراحل. ويعبر المغزى هنا عن عملية البحث التاريخى نفسها وناتجها الناجح، والذى يتيح لكاتب السيرة فرصة الاتصال مع تجربة تاريخية لجماعتما. وهذا البحث بطبيعته يحدد ماسوف يعتبر تذكرا واستدعاء للذهن وكيف يمكن إعادته وتذكره ويعد ماينشره الكاتب كوسيط، ومنبرا يقوم وجوده واهتماماته واسئلته باستحضار قضايا العلاقة الفردية بالمجتمع. وحتى إذا ماحاول الكاتب أن يظل غير واضح وجلى، فإن العملية تعد إقحاما.

مفهوم الترتيب الزمنى

ولدى اليوربا اعتقاد مسبق بأن الكبار والكهول فقط هم الذين يعيشون كل حياتهم. ولن يصبح الذين يموتون قبل سن الخمسين أجدادا فهم جيل مفقود. ويموت أفراد هذا الجيل الضائع من المرض أو الحوادث أو من قوى مهلكة تدعى آى "aye" (الدنيا). وهذه القوى تجعل الوقت- للفرص- ثابتا ولو مؤقتا طالما يوجد "عالم آخر" يمر عبره الأفراد. وحتى أولئك الذين ماتوا صغارا يمكنهم العودة للعالم البشرى ويحيون حياتهم كاملة. (ابيمبولا ١٩٧٥ Abimbola).

وتتمثل موضعية آى اليوربا فى الساحرات والمشعوذين والأعداء والاسرار المبهمة. وعلى المستوى المجرد، تعتبر الآى موضعا متسامى المعنى، وتتمثل فى قواعد اجتماعية وإدراكات تقليدية وأساليب ثقافية محددة ونظام كامل للمؤسسات الحساسة الخاصة التى قد تكون أقل من الضمير» (كرابانزانو ١٩٧٧: ٤ Crapanzano).

ويجب أن نلاحظ أن الآى لاتحطم المسنين الذين يمكن أن نعتبرهم آى وفقا لعلم الكونيات الخاص باليوريا، وذلك لأنهم يملكون معرفة أسرار الدنيا. ومايمكن أن تفعله الآى هو أن تدمر نجاح الكبير (بمعنى الأطفال، العربات والأملاك)، بعبارة أخرى تستطيع الآى أن تدمر الصغار ومتوسطى السن، وأولئك الذين فى طور التكوين. وذلك بالتبعية كما وضح أحد الأنعية التى تم نشرها:

نحن نبكى على ماكان.

نحن ننتحب علي ما كان سيحدث

نشكر الله على العطاء

ونخضع له على ما يأخذه!

فإن أعداء الايمان سوف يتلاشون وينتشر

نور الله، بل نور الله سوف يشرق أكثر لمعانا عن ذى قبل

أولئك الذين يقطعون الشجرة يجهلون قدرتها على الاثمار.

(ديلى تايمز ١٠ يناير ١٩٨٦: ١٨)

وتعكس استعارة الشجرة الصحة العقلية عبر دائرة الحياة. إنها تعبر عن تغيير مدرك وتنوع فى المكان وتغير ثقافى. وتتضمن شعار الوقت، والموقف المؤقت للميلاد والنمو، والتدهور. ويعد تأثير الله على تلك العملية أن له قوى خارقة. ويؤكد التعريف بالله عن طريق الجدية التامة لأن التقسيمات الاجتماعية تخلق توترا يحتاج للإزالة عن طريق كائن خارق. وهكذا يعد التعريف وضعا رمزيا للذات فى ميدان القوة التى تعد جوهرية للأنشطة الفردية.

وتمثل الاجزاء المختلفة للشجرة المراحل المختلفة للنمو البشرى: الجذر (الطفولة)، الجذع (أواسط العمر)، والأوراق (كبر السن). وتساند الجذور النمو. وفى الحقيقة، أن الشجرة ستفقد هويتها إذا تجاهلنا أى مرحلة. لأن هذه المراحل تمدنا بمعرفة النفس وتنظم حدثا مباشرا يتواكب مع هذه المعرفة.

ولايعتبر الآى وفقا لمفهوم اليوريا جزءا من جذور المرء. فإنه ينجذب للنفس كلما طورت قدراتها الكامنة. ويعد الآى خطيرا لأنه يغير تناسق العلاقات الاجتماعية، لأنها تنتمى لذلك النطاق العريض للقوى سيئة التكييف والتى تصطف أمام مكاسب الفرد والتقدم الجماعى. بهذه النظرة يكون الكون الرمزى عائقا أمام الكون المادى الواقعى.

ولكن مايهمنا حقا، هو أن النظام المؤقت بطبيعته يوجد اهتماما أقل بالماضى واهتماما أكبر بالمستقبل. فإن الماضى معروف فى علم الانساب أو الأوريكى. ويعد المستقبل مجهولا وغير مؤكد. وكما يقولون "إيما سيكونى نادامو إدا aimasiko ni ndamu eda" «الجهل بالزمن المستقبل» يجعل الانسان قلقاً. وينطبق عدم التأكد على ما إذا كان المرء يهتم بالموت أو ما إذا كان قلقا على الغد أو معجلا لتغير ما. ويعد المستقبل ملىء بالمشكلات لأن العلاقات الانسانية تجعله كذلك.

مفهوم المناسبات

عندما يموت الناس، فإن الآخرين ينتحبونهم على ما كانوا سيصبحون عليه. ويعد منتصف العمر هاما لأنه يتضمن القوى الكامنة للكينونة. وداخل هذا الطور - أكثر من عشرين عاما وأقل من خمسين- يتزوج الفرد، وينجب الأطفال، ويمتلك الأملاك، ويتوظف، ويترقى. إنه طور تهتم فيه النفس بحياة قلة آخرين وهم الذين قد ترتبط بهم لعدة سنوات قادمة (نيوجارتن ١٩٦٥ Neu garten).

ويتم تقييم النفس فى تلك المرحلة وفقا لقيامها بدورها، وللمسئوليات الملقاة عليها كآباء أو كمديرين للشركات الصناعية. ولاتستطيع الذات فى أى من هذه الأدوار ان تقوم بوظيفتها وهى مستقلة تماما عن الآخرين. بل إن الذات مقيدة بعلاقة تأثيرية بالآخرين. ويستطرد أولئك الذين تربطهم مشاعر متبادلة:

لقد تركتنا صغارا جدا ولكن بما يكفى لنكتسب صفاتك المحببة للنظام، والأمانة، والاخلاص، والإحساس الرفيع بالواجب. (ويلى تايمز ٢٢ فبراير ١٩٨٦: ٢١).

وفى موقف مختلف، تنتقى الذاكرة، وتقلب وتوجه انتباه القراء "لمظلة" رمزية يزيلها الآى:

فاب، سوف أتذكرك لأنك كنت مظلتى التى انفجرت ولاتوجد ولن يوجد أى أحد آخر يحل مكانك...

(ديلى تايمز ١٧ يناير ١٩٨٦: ١٥)

ومن الممكن أن يكون التبادل الذى نشأت منه عملية التذكر أمر نقدى وليس فقط سلع محسوسة مثل الاحترام الود- المساعدة- والموافقة. مثل هذا التذكار:

إن قرضك الذى أقرضته لتلميذك المحتاج لدفع رسوم المدرسة ٦/١ (١٥ك) فى عام ١٩٣٥ قد در ربحية غزيرة أفاضت بمنفعتها على الكثيرين من الدارسين الذين يستمدون منها العبرة والمعرفة.

وعدد قليل من هؤلاء الذين يكتبون كانوا أصدقاء طفولة، وأقل عقدوا صداقاتهم فى الكبر. وعلى الأرجح يكون كاتبو، السيرة أقارب للراحل، غالبا الابن الاكبر (لاويوى ١٩٨٧(ب)). دائما والمعاصرون المتنافسون ليسوا دائما جزءا من الناتج الفكرى للتبادل(٦).

ولأنهم معاصرين للراحل، فإنهم يتنافسون عندما لايربطهم به بنيان متباين اقتصاديا واجتماعيا. ويعنى التباين أن مستوى القيمة، والاجراءات المحاسبية، ومنظمة الانتاج أمور مرتبطة بعملية صنع القرار والتى تعد فيها سلطة الراحل سلطة عليا. يذكر هذا التباين فى النعى باحترام مركز الراحل فى الأسرة وفى عمود الامتنان حيث يتم تذكر أصدقاء العائلة لهذاياهم وخدماتهم خلال مراسم الدفن:

ترغب أسرة إكورودو بأكملها فى هذه المناسبة أن تعبر عن عرفانها الصادق لكل أصدقائها فى الوطن والخارج، والشماسين والجوقة ورعايا كنيسة إكورودو الميثودية (المنهجية)، وكل الرؤساء.

(ديلى تايمز ٢٠ يناير ١٩٨٦: ١٧).

ويعد الاتصال عن طريق الأنعية برمته شعائريا، فهو يكشف الطبيعة الشعبية للتنظيم والتبادل الاجتماعى.

والنعى "يتم تقسيمه ليقوم بمهام لأشياء مثل العرض، والتقرير والدعاية، والاختباء، والامر والرجاء،

والصيانة، والعقل، والتوصيف، والاخبار عن ترتيب معين لحالة ما" (بن - آرى ١٩٨٧: ٦٦-Ben (Ary

وإن أولئك الذين لايرتبطون بالمتوفى ببنية متباينةللتبادل ليسوا ملتزمين بهذا التعديد الشعبى وفى الحقيقة، لايقوم خلفاء الميت .

(المتزوج الأرملة أو المتزوجة من الأرامل، أو من يخلفونه فى العمل بالكتابة).

وبالتبعية، فإن مفهوم إقامة المناسبات فى مجتمع اليوربا المادى يحدد طول مدة الذكرى وعندما يتم استعادة المناسبة المفقودة فى زواج أو فى وجود جماعة من الأصدقاء- فإن فترة التذكر تستغرق وقتا قصيرا. ولكن عندما يكون للراحل أبناء وأحفاد فإن مدة التذكر تكون أطول لأن الأبناء والأحفاد يجدون أنه من الصعب أن يجدوا "أبا" مثل أبيهم. وهذا التعريف الرمزى للاقتصاد ونظام حكم يستوجب موشرين (عرفيين رئيسيين):

تحويل الحاجات إلى مقدمات منطقية أساسية للنظام الاجتماعى، وتقييم الأداء على أساس العلاقات الشعبية. وبالنسبة لكتاب السيرة فإن الأبناء يعدون فى أفضل وضع يصور هذين المؤشرين.

، ذلك حيث أن شعور بالحرمان لايعتمد على عمق ذاكرة الأجيال. ولكنه يعتمد على الهوية ، النوعى.

الخـاتمـة

حاول هذا البحث أن يظهر كيف يمكن أن نرى نموذج الأنعية المنشورة لشعب اليوربا فى جنوب غرب نيجيريا كمجهود يتضافر مع السيرة. وقد افترض النعى صيغة مميزة لليوربا يخضع كل نص منها للنماذج الثقافية الاجتماعية الفطرية، بينما تورث فى الوقت نفسه شرعية ثقافية خاصة بها. ومن الواضح أن شعب اليوربا يرى منتصف العمر فترة لتحقيق الذات ويراها كمرحلة ترتبط فيها الذات والآخرون فى بناء للمناسبات. وتهدد القوى التى تدق بناء المناسبات عملية تحقيق الذات وقد صارت تلك القوى موضوعا ملائما أو هيكلا استعاريا أو صيغة توضح جماعية مستويات تفسيرها أن "الميت" هو نفسه استعارة لتعدد القدرات الكامنة.

OLATUNDE B. LAWUYI
(obatenu Awalowovniversity, Ile- Ites Niferia)

(١) يتم استخدام كلمة نعى بالتبادل مع مصطلح (الذكرى) كإشارة إلى وفاة شخص ما. وقد عرضت نسخة من هذا البحث عام ١٩٨٧ فى اجتماع جمعية المجتمعات الانسانية (جامعة اوبافيمى- أولوو) ولهذه التعليقات المكتوبة أدين بالفضل لـ. أولايسى ياى olabisi yai وسيجان جباديجزن I/e- IFe Segun Gbadegesin عام ١٩٨٧.

(٢) لأعضاء الطبقة الوسطى الذين يوازى دخلهم من خمسة إلى عشرة آلاف يعد المبلغ المصروف على النعى جزءا جوهريا من الدخل ويكشف مثل هذا التعهد عن إحساس عميق بالارتباط بقيمة ذات مغزى: القيمة التى يجب دائما أن ترتبط بوجودهم.

(٣) مثلا فإن الإبن الأكبر هو الذى سيمول نعى الوالد المسن. وتوجد دائرة من الإثارة المكثفة- كل عشر سنوات- وذلك عندما- تتواكب الخسارة والذكرى مع الولائم والأعياد. وأيا كان ممولى النعى وممولى الولائم فإنهم يكسبون رفعة الشأن الاجتماعى والسلطة الشرعية التى خلفها الراحل.

* طريقة تنتهجها الحكومة أو نوى النفوذ فى السيطرة على الأفراد (المترجم).

(٤) هناك أنواع عديدة من الأوريكى والشائع فى الأنعية هو أورى بوروكينى orii borokini وهى ألقاب تمجيد للغنى.

(٥) لايوجد لدى ايكيتى يوربا Ekiti- yoraba- مجموعة من المجموعات العرقية المتعددة لليوربا وعلى اية حال فى ضوء المتغيرات المتميزة لتركيب ومعنى النعى، قد يكون أمرا ذا مغزى أن نعرف إذا كانت مجموعة ايكيتى يوربا قد بدأت تستخدم ألقاب التمجيد.

(٦) يتذكر المعاصرين أهمية الراحل عندما يديرون مشروعا ما ويربحون منه سويا. ومثل هذا التذكر يدوم- بأكثر تقدير سنتين بعد الرحيل.

ABIMBOLA, W., 1975. *Sixteen Great Poems of Ifa.* Unesco.
AINA, T.A., 1980. "Class Structure and the Economic Development Process in Nigeria", 1946-1975. *ODU, A Journal of West African Studies, 29;* 17-36.
ATANDA, J.A., 1980. *An Introduction to Yoruba History.* Ibadan, Ibadan University Press.
BARBER, K., 1981. "Documenting Social and Ideological Change Through Yoruba Oriki: A Stylistic Analysis" *Journal of The Historical Society of Nigeria,* X (4), 39-52.
BASCOM, W., 1969. *The Yoruba of Southwestern Nigeria.* New York, Holt, Rinehart and Winston.
BEN-ARI, A., 1987. "On Acknowledgment", *Journal of Anthropological Research* 43 (1); 63-84.
CRAPANZANO, V., 1977. "The Life History in Anthropological Fieldwork", *Anthropology and Humanism Quarterly* 2, 3-7.
DAILY TIMES, *The Nigerian newspaper.*
FADIPE, N A., 1970. *The Sociology of the Yoruba.* Ibadan, Ibadan University Press.
FALOLA, T., 1984. *The Political Economy of a Pre-Colonial African State: Ibadan, 1830-1900.* Ibadan, African Press Ltd.
GALT, A.H. 1982. "The Evil Eye As Synthetic Image and its Meanings on the Island of Pantelleria, Italy", *American Ethnologist* 9 (4); 664-681.
GEERTZ, C., 1973. *The Interpretation of Cultures.* New York, Basic Books.
LAWUYI, O.B., 1987 (a). "Ethnic Identity and Sex: Stereotyping as Adaptive Strategy Among the Yoruba of Southwestern Nigeria", *Anthropos* 82, 226-232.
— — 1987 (b). "Obituary and Ancestral Worship: Analysis of a Contemporary Cultural Form in Nigeria", *Sociological Analysis.*
LEVINE, R.A., 1978. "Adulthood and Aging in Cross-Cultural Perspective", *Items* 31/32 (4/1), 1-5.
MANDELBAUM, D.G., 1973. "The Study of Life History: Gandhi", *Current Anthropology* 14 (3); 177-206.
NEUGARTEN, B., 1965. "Personality Changes in the Aged", *Catholic Psychological Review* 3; 9-17.
PLATH, D.W., 1982. "Arcs, Circles, and Spheres: Scheduling Selfhood", paper read at International Colloquium On Comparative Study of Japanese Society, Brisbane, Australia.
RICE, G.E., 1980. "On Cultural Schemata", *American Ethnologist* 7 (1); 152-172.
ROTH, J.A., 1963. *Timetables: Structuring the Passage of Time in Hospital Treatment and other Careers.* Indianapolis, Bobbs-Merril.
SODIPO, J.O., 1973. "Notes on the Concept of Cause and Chance in Yoruba Traditional Thought", *Second Order* 2 (2), 12-20
TOGONU-BICKERSTETH, F., 1986. "Obituaries: Conception of Death in the Nigerian Newspapers", *Ife Social Sciences Review* 9 (1/2); 83-93.

نظام الطبقات الاجتماعية «الكاست» فى مقام الولادة

تأليف : فرانسوا شينية Francois, Chénet

فى مجال البنيات الاجتماعية ، يمثل نظام «الكاست» ، والذى يعد نموذجاً فريدا على مستوى بنيته الاجتماعية الأساسية ، أعظم إسهامات الهند الأصلية، وسط صور التجربة البشرية، ومع كل الحضارات العظيمة إلى الحد الذى يجعل الحضارة الهندية مميزة بالملمح الرئيسى لبنيتها الأساسية.

ورغم ذلك، فإن منظومة الكاست التى تحدد البنية التقليدية للمجتمع الهندوسى ، تؤسس نوعاً من التباين للحساسيات الغربية الممارسة لفكرة الحرية الفردية، والمساواة العرفية بين الناس، والتنافس المفتوح الذى يجعل الحركة الإجتماعية ممكنة على الأقل بطريقة مثالية . ومن الناحية الأخرى يجعل نظام الكاست عدم المساواة المبدأ التأسيسى فى تدرج كائناته، ففى المجتمع الهندوسى يتم تمييز كل شخص على أساس المكان الذى يشغله فى الكل الاجتماعى، عن طريق وضعه فى تدرج ذو مكانة منفصلة واعتماد تبادلى (تكاتف) . وبالنسبة للفكر الغربى، فإن ثباتية الوضع الاجتماعى والجمود المطلق لحواجز الكاست الناتجة عن انقسام المجتمع الهندوسى إلى أربع طبقات مسلسلة وظيفيا «ڤارنا Varna» ، وانقسامه إلى جماعات ذات نظام تزاوجى لحمى، لتكوين جماعات عنصرية فردية وخصوصية نسبيا «چاتى Jati » ، يقدمون فى النهاية حركة الكيان الإجتماعى وبهذه الطريقة من التفكير ، يقوم نظام الكاست على الاستبدادية العرفية، التى يجب أن تشجب باعتبارها «افترائية»، وطغيان يفترض تجريمه . ويختلط مثل هذا الشجب مع فعل الرفض المفرد بملمحية العامين الثابتين ـ مثل ترتيب الجماعات وخصاصئهم الوراثية وتكاتفهم ، والانفصال أو حتى التناقض الذى يحكم الصلات الفاسدة ، التى تمر دراستها فى عدد من الدراسات ، بأدنى درجات التفاوت التى تترجم المسافة الاجتماعية على أساس مكانى ـ بالإضافة إلى أقصى مظاهرها الهامشية والإنحرافية (١) . ومن الممكن أن يُشتم من هذا الوصف الموجز ، لماذا يجسد نظام الكاست أقصى أنماط العلاقات الإجتماعية التى حتى ظهور كتاب « ل . دومونت L. Du-mount » (عالم الاجتماع والأنثروبولوچى) ، الذى دُرِّس فيه نظام الكاست فى إطار التمركز الإجتماعى Sociocentrism أو التمركز العرقى Ethnocentrism الكامن ، والتمثيل الجمعى الناشئ عنهما.

ولماذا إذن طورت الحضارة الهندية هذا النظام الاجتماعى الفريد المسمى « نظام الكاست » ؟ وهل الكاست يمثل ظاهرة ناشئة عن بنية اجتماعية ، أم هو صورة للثقافة الهندوسية ، وما فائدة أن يخضع الهندوسى بالولادة إلى جماعة معينة على نحو دائم ونهائى ؟

ترجمة : احمد عبد الفتاح

فشلت محاولات العلوم الاجتماعية فى الاستجابة لهذه الأسئلة المصيرية التى أظهرها تحليل الواقع الاجتماعى للكاست بسبب تعددهم النوعى (عددهم حوالى ٢٧١٨ طبقا لآخر تعداد فى عام ١٩٣١ دون ذكر الجماعات الفرعية)، والتوليفة التى يتكون فيها لغز الكاست المركب فى شبه القارة ممزق تماماً ، بسبب تعدد اللغات العرقية ، حيث أن (٨٠ ٪) من السكان يعيشون فى (٥٧٥٠٠٠) قرية كل واحدة لا يزيد عدد سكانها عن (٥٠٠٠) نسمة . وعلى الرغم من ذلك ، فإن الإثنوجرافيا الملائمة هى الإثنوجرافيا المحلية ، لأنها الوحيدة الراسخة فى مجال البحث، والمتخمة بالوصف التفصيلى الناتج عن «الملاحظة المشاركة Participatory Observation ، ولكن توجد مخاطرة من الناحية الأخرى أن يكون البناء على غير أساس»، إذ ظلت البحوث على الكاست أسيرة فى الخمسينيات والستينيات « للتنقيطية الوصفية Descriptive Pointillism » و «الوصف السيوسيوجرافى »، لأنه كان يعتقد أنهما كافيان لتجاوز الفروق المتضحة عن طريق الدراسات المحلية حتى تنتج صورة عامة أو جزئية لنظام الكاست بإضافة الخصائص التى تم ملاحظتها (٢) . وقد باتت الحاجة إلى تغيير أسلوب التناول هذا واضحة جلية.

لقد كان إذن «ل. دومونت » بتجنبه» لمذهب فصل الذرات التجريبى » فى أعماله السابقة، هو الذى قدم من خلال سلسلة من التوسعات المتتالية لعمله الإثنوجرافى الأول عن جنوب الهند، منظور «القدسى»، وهو المنظور الذى طور أسلوب تناول نظام الكاست. والفضل يرجع للقراءة البنيوية واجتياز درية البحث اليائسة ، من خلال إظهار الميكانزمات الشكلية لخلق هذا النظام. وقد ظهر التنوع النهائى للكاست الأصليين ليحل محل سلسلة من التطورات، وهذه السلسلة رغم أنها تحتفظ بتنويعات خالية (من دماء الكاست) فى قرية أو أخرى، أو منطقة أو أخرى، أمكن أو يجب دحضها.

وجدير بالملاحظة أن هذا التناول مازال يفتح الطريق أمام سؤال الأصول والنشأة والتطور التاريخى لنظام الكاست. وقد ظل هذا السؤال مثار جدل وإحباط لمدة طويلة، لأن التقاليد الهندية تقاليد تاريخية لا تسلم بمغزى أنواع التغيرات، وتقطع بأن العقل الغربى يميل، بالمقارنة، إلى المغالاة. لقد كانت الروابط حول أصول الكاست روابط مضطربة وتتباعد بعض النظريات التى ظهرت فى القرن العشرين عن الأنساب الاتفاقية لهذه الظاهرة المركبة. فمثلا تدعو مزاعم «ج. هـ. هوتون» إلى تيار كثيف من العوامل لايزيد عددها عن خمسة عشر عاملا (٣). رغم أن ذلك بالتأكيد يترك اللغز سليما، إلا أن إفساد التفسيرات المتعددة التى تسلم بذلك، تسمح لنا على الأقل بقياس أهمية الأسئلة المطروحة من خلال نظام الكاست، وعلى الأخص التركيب المتأصل فى مشكلة نشأتها، فما هى إذن ظروف ظهور الانقسام فى البنية الإجتماعية الأساسية فى الهند ؟

(١) التماسك المتأصل فى التناول المنهوى

إن « سوسيولوچيا الهند والتى لابد أن تصحب معها علم الإجتماع الوصفى والإندنولوچى الكلاسيكى (علم الهنديات الكلاسيكى) » (٤) ، هى المسلمة التى تحكم من البداية بحث «ل. دومونت» الذى كان يجريه لكى يكتب كتابه الرئيسى «التماثل التسلسلى Homo Hierarchicus» (٥). وبعيداً عن فكرة أن مبدأ الكل هو الموجّه ، فهو بديهى ، وهذا البحث يمتلك كما تشير نقطة انطلاقه ، الدليل على وحدة الهند العميقة، وهى وحدة ليست فقط ثقافية ، بل تنشأ فضلا عن ذلك عن تركيب أيديولوچى للأفكار والقيم. هذه الوحدة العميقة لطبيعة اجتماعية تسوغ « التقديس » أو وجهة النظر الموحدة التى تقول بأن الهند (المجتمع الهندى) يشكل كلا (٦) . ولكن هذه الوحدة العميقة الناشئة عن تعدد المجموعات المعتمدة على التجربة العملية، تكمن أكثر فى مجموعة علاقات مسلسلة بين السمات، أكثر من وجودها فى كتلة عناصر منعزلة. وبالرجوع إلى نوع التناول المقترح من خلال مبدأ الكل، أمكن تجاوز التعريف الضيق للبيانات المجمعة فى أعمال «الإلهام التجريبى» بالإضافة، إلى الفاصل الذى أقامه «الإلهام الوضعى» بين الحقائق والقيم، حيث أنه فاصل وهمى أو مستحيل فى الهند. ومن هذا المنظور المعرفى، فإن البنية تظهر توليفة من العلاقات كرابطة مفسرة منطقيا بين الأشكال والقيم، لأنها منظمة ومصنفة منهجياً. كما تُظهر الصيغة المنتجة والقانون العام لتماسك الظواهر الاجتماعية، والأخيرة لكونها ثابتة، فهى فى علاقة مع الآخرين ، وتظل غير متفاوتة ، بينما تصبح العناصر موضوعاً للتغيرات (للتفاوت).

إن القراءة البنيوية للحضارة الهندوسية ل . دومونت ، وبياردوBiardeau) التى افترضت باعتبارها كل ذى مغزى ، تهدف إلى تنظيم وترتيب البيانات طبقا لمنظومة القيم فى إطار الرؤية الزمنية لعدد معين من التصويرات الأساسية المتجددة ، أولها تلك التى تبدو ذات طابع اجتماعى كونى (سوسيوكوزمى) «دهارما» محيط وأبدى ، لأن تلك التصويرات ممتدة مع العالم نفسه ، ومعروفة باعتبارها كلية «قدسية» . ورغم أن النظام هنا لايبدو مرتبطا مطلقا بالغرض الإنسانى، بل هو «حقيقة»، والحقيقة الكبرى أيضا التى تنشئ النظام الرمزى بعيدا عما ينتزع منه ذلك المجتمع التقليدى تماسكه وتوازنه شبه المستقر . وقد بينت قراءة بنيوية مماثلة تأثير الأشكال الرمزية فى كل حضارة. والفضيلة الأساسية لهذه الحضارة هى سيطرتها على تراثها المتنوع والمزدهر ، وعنصرها الفوضوى، حتى فى أثناء التأكيد على وحدتها العميقة وثروتها المنطقية. حتى أن اللاعقلانية والتناقضات والالتباسات فى نظام الكاست، أثبتت أنها جزء من نظام ذى مغزى. ويدحض «ل. دومونت» بهذا الأسلوب أى تفسير لمنظومة الكاست، والنوع الهندوسى، وهذا الدحض مبنى على نظام الطبقات الاجتماعية بالمعنى السوسيولوچى المعاصر.

وإذا كانت توجد نتيجة واحدة لأبحاث « ل . دومونت » تلتقى مع المتفق عليه اليوم عموماً ، فهى أن

« نظام الكاست هو بالطبع تعبير عن الكل من خلال أجزائه، بينما يحفظ لكل جزء قدرته على أن يكون ثنائي العنصر من خلال أي علاقات مع العناصر الأخرى التي تشير إلى الكل، وإلى الوحدة الكاملة في علاقات مباشرة مع النظام الذي يطوقها . فمبدأ الوحدة لايوجد داخل العنصر، بل خارجه، فهو يوجد من خلال النظام المختلف الذي يرتب هذه العناصر بالضرورة مع بعضها البعض في علاقة » ، بمعنى أن « هذه المنظومة الإجتماعية الخاصة ، وربما كل منظومة اجتماعية ، تقوم على مبدأ يظل خارجيا عنها ، وشئ مدفوع من خارجها يحقق معناه في نسق أعلى »(٧)

لذلك يتضح أن مجتمع الكاست، يعد كلا متماسكا، ويُعَرفّ من خلال الإذعان إلى طبيعة دينية أو تسلسلية: المسئول الأول عن نظامه، كما يظهر بالتحليل البنيوي عند مستوى التزامي، وهو مبدأ تسلسلي ، لايعني تسلسل السلطات ، بل يعني تدرج مستويات الرتب على أساس مقياس الأقل أو الأكثر نقاء.

وبناء على التباين القديم بين النقي وغير النقي ، تظهر منظومة الكاست في النهاية باعتبارها منظومة ذات تصنيف اجتماعي قادر على تنظيم عدد غير محدود من العناصر باستخدام أدوات شكلية لمنظومة رمزية نقية ، تم التعبير عنها على وجه الخصوص "بالشفرة الحمية Adietary Code" وصيغت الإجابات بلغة تعبر عن مختلف المعايير ـ فمثلا دراسة «الفيدا»، وتعاليمها، وتحريم زواج الأرامل، ونظرية النباتيين ـ للأسئلة التالية: «هل تقبل س الماء (الدم) من ص»، « هل س أنقى من ص ؟» وهي أسئلة تسمح بتحديد مؤشرات النقاء، التي من خلال التدليل على لانهائية الدرجات المتفاوتة (النقاء وعدم النقاء يبدو أنهما مرتبطان)، تسوق توليفة تسلسلية من الرتب في السياقات التي بقدر اختلافها تكون مفتوحة. وقد أصبح من الممكن إلقاء الضوء على التركيبة البنيوية للمنظومات ذات التكافل والتفاعل، عندما تعمل عملها في مجتمع الكاست. وهناك نموذج آخر معين خاص بمنظومة «جاياني Jajmani » في تقسيم العمل. لقد تميزت منظومة الكاست من خلال البحوث المدروسة ، التي رغم أنها جزء يتكامل مع منظومة الكاست، من ناحية بتوجهها نحو الكل الذي هو « الجماعية التسلسلية » ، ومن ناحية أخرى بارتباطها بصور دينية معينة . رغم ذلك فإن هذين الملمحين شاملان لصورها الأخرى التي هي تحديداً «اقتصادية» أو «تقنية» . ولهذا السبب توجد في الفترات الحالية ، عدة دراسات في الأنثروبولوجيا الإجتماعية التي من خلالها يمكن ان نتبين الطبيعة الحقيقية «للفارنا Varna» و الجاتي Jati » في إطار العلاقة والنشاط الطقسي ، لكي تصف التوظيف المتماسك لمجتمع الكاست داخل العالم الصغير أو إطار القرية، التي هي في الواقع «ذات أنواع عديدة من الكاست» (٨)

لايهم درجة جمود أو خصوبة منظومة الكاست ، عند مستوى فهمها؛ فالتحليل البنيوي يفترض ـ للأفضل أو للأسوأ ـ إخضاع وجهة النظر التاريخية إلى وجهة النظر المنهجية، وهذا لايعني أن نقول إنها لاتدرك القيم التاريخية. بل يتبين أن وضوحها يقع في التزامن، وكأن البنية تستوعب النشأة. وفيما عدا ذلك (طبقا لشك بيردو)، كيف نتأكد أن إخضاع حقيقة ما لمعيار لا يخفي اقتحام الطارئ التاريخي الذي

تهرب منا بياناته ؟ وهل يأمل المرء فى منهجيه دقيقة لكل التوليفة الثقافية الهندوسية ؟ إن هذا يعنى الوقوع فى مصيدة القرون العقلانية التى جمعها البراهمانيون من خلال الإيمان الصحيح، إنهم يضللون أنفسهم قبل أن يضللونا » (٩) .

(٢) ظهور الإحتمال التاريخى

يحاول « جان بشلر » Jean Baechler أن يصف ظهور الإحتمال التاريخى الحاد فى « الحل الهندوسى » . وفى « مقال حول نظام الكاست » (١٠) وهو عمل مميز وبارز بسبب طموحه الشامل ، وجهده ومنهج المقارنة التاريخية المتأنى ، مستفيداً من الإنجازات النظرية لبحثه السابق ، وعلى الأخص الفاصل المفاهيمى المرتبط بأنواع البنية الإجتماعية والنظم السياسية المدروسة فى المسح التاريخى العام « الديموقراطية »: وهو نوع من الفكر التاريخى، (١١) وقد هاجم ج بشلر المصادر المفاهيمية التى كانت ملائمة ومثمرة ، ومبنية جزئيا على تحليل استهلاكى ومقارن للبنية الإجتماعية طبقا لحجمها ومستوى تضامنها ، من تعريفه فى الإمبراطورية، وكذلك الطبقات الإجتماعية وأشكال القوة النموذجية . ومن الواضح إذن أن النظرية التى يقترحها بشلر تستحق الاهتمام لأكثر من سبب .

أولا قيمتها الرئيسة فى فهمها خصوصية نظام الكاست وتاريخه، وفى توضيح مراحل عملية تكوينه . وثانيا يقع العنصر الأصيل فى التأكيد بأن تركيب نظام الكاست يجب أن يفسر باعتباره حل ينهض لتمييز توالى سلسلة ردود منسجمة مع مشكلات نظام سياسى خاص، حتى تسعى شروط انبعاثه إلى الإشارة الى حقائق معينة فى التاريخ السياسى فى الهند . وفى النهاية تكون هذه النظرية « المتماسكة منطقيا » مصدّقة لكل الحقائق السياسية للتاريخ ، وغير قابلة للدحض عن طريق أى معلومات أخرى يمكن الحصول عليها » (١٢).

وطبقاً لمفهوم « بشلر »، فإنه من الضرورى فحص تاريخ الشعب، لكى تحدد (نميز) خصالهم من شخصيتهم التى يتم خلقها. ولذلك من المهم أن نرجع إلى القراءة الدياكرونية Diachronic ، لكى نقيس خلق منظومة الكاست . لأنها تعكس الفكر الدينى الذى يرسخ شرعيتها من خلال التزامن المثالى للنظام السوسيوكوزمى (الدهارما) ، إذ يمكن فهم الشامل والأبدى تماماً فى عمل التاريخ ، إن لم يكونا من نواتجه . وبالنسبة للوعى الهندوسى فإن السؤال:

« هل أرض الدهارما لها تاريخ ؟ قد يكون عبثياً. يبدو الكاست فى عيون الهندوسى أنهم ذوى دماء مميزة وذوى حضارة أرفع من حضارتهم، برغم صورتها الثابتة. وطبقا لرؤية « بشلر » فإنها الحل الذى يظهر ليميز توالى سلسلة الإستجابات المنسجمة مع المواقف السابقة. ولكى نحيى البعد التاريخى لنظام الكاست ونشرح العملية الإجتماعية لهذه البنية الإجتماعية المنقسمة، فمن الضرورى أن نشتت الوهم اللاتاريخى من خلال نبذ الإعتراض القائل بأن محاولة إحياء تاريخ الهند ماهى إلا إسقاط على الحضارة التى تكون

قيمتها تحيزات تاريخية متأصلة فى الحساسيات الغربية ، ومن الضرورى تبديد الوهم التاريخى (١٣) كى نعيد إحياء الأبعاد التاريخية لنظام الكاست، ونشرح عملية الخلق لمثل هذه المورفولوچيا المتجزئة . وبالتخلى عن التحليل التاريخى العناصرى ، فإن التناول الذى نتبناه يهدف إلى إنشاء هذه العملية بإعادة صياغتها منهجيا ، بمعنى تكامل الكل ، كل العناصر المستقلة التى شاركت فى جعل منظومة مثل هذه المنظومة ضرورية ومحتملة لنفسها.

ويطبق «بشلر» بطاقته المزدوجة كمؤرخ وعالم إجتماع طريقتين متتامتين، إحداهما ذات تحليل وظيفى (بينما يظل حريصا رغم ذلك ، ليتجنب الإفراط فى المذهب الانتفاعى، وخصوصا فى حالة تبلورها الضمنى) (١٤) ، وبالآخر ذو تحليل چينى أو تحليل الأسباب. وهما بالنسبة له مسألة اكتشاف لواقعية الإحتمال من خلال الحقائق التى ينشئها، فبسبب أن الاحتمال حقيقى، فإن المؤرخ الاجتماعى يجد البرهان إما فى التداخل غير المتوقع للأسباب، أو فى حرية الأفراد، وخصوصا إبداعاتهم التى تحرك الأحداث أو البنية الإجتماعية التى يستحيل التنبؤ بها. ويمكن للمؤرخ الاجتماعى إذن أن يرفض جملة ، عددا من أساطير نشأة الكاست التى يظهر فيها أصل الكاست دائماً فى اللحظة التى يتم فيها وجود المجتمع» (١٥) . العملية التى تسعى إلى إعادة تمييز (تعريف) الأصل التاريخى لمظومة الكاست من خلال استخدام تحليل الطبقات الإجتماعية الحقيقية، تحتاج إلى عزل التوظيف الثلاثى للفكر الهندوأوربى المتجلى فى بحث» ج. دوميزيل G. Dumezil »، وأيضا عزل التركيبة العقائدية للبراهمانيين والتى تشكل المنظومة . فالأخير الذى يتغذى على الفروض الكوزموچينية أى المتعلقة بنشأة الكون، يتبلور حول نظام أضاحى يتطابق مع تقسيم العمل الطقسى، ويجد أسطورته المبتكرة، كما نعرف، فى الترانيم الفيدية المتأخرة نوعاً ما، والتى تحيى التضحية بالآلهة ذات «العموم البشرى»، والتى يظهر مكانها مجتمع ينقسم إلى طبقات وظيفية «الفارنا »، من خلال المزايا التأسيسية والارتباطات المكرسة داخل المجتمع المخلوق كذلك (على هذه الصورة). ويمكن أن نتحدث عن خريطة حقيقية للمنظومة، إذا كان هذا التعبير لا يوحى بخيال تعاقدى (١٦). وميزة المنهج التاريخى فى علم الإجتماع، فى هذه الحالة، هى أنه يكسر البنية الإشارية الذاتية للفكر العقائدى، ومصدر النرجسية الجمعية ، وحماقة التمركز العرقى غير المتوازى (١٧) . ويحرر منهج المقارنة التاريخية تأثير دائرية الشرعية الذاتية، التى تتجمد من خلالها الفروق ، وهذا يعنى بالطبع التأقلم لإقامة مجتمع متدرج تكون فيه الأدوار المميزة مرتبطة على الأقل بمجموعات بشرية محددة بطريقة مثالية (١٨).

وتكمن نقطة انطلاق البحث فى اللغز الناتج من الحقيقة الفريدة والتى تستدعى رد الفعل التالى «لماذا تنخرط الهند، التى يتوازى تسلسلها التاريخى تماماً مع مناطق أخرى، فى إطار مراحل التطور السياسى (من العصر الحجرى الحديث إلى بداية ظهور الممالك حوالى القرن السادس قبل الميلاد وانتشار الإمبراطوريات) بعد القرن الثانى، فى مسلك تطورى تام، وماهى الملامح التى تكون فى الواقع نظام

الكاست. والحقيقة هى أنه لا يوجد شئ فى التاريخ السياسى والاقتصادى للهند يؤرخ لنظام الكاست.

ويجب أن نضع فى اعتبارنا الاحتمالات الجانبية التى كان بشلر قادرا على إدراكها بمعنى معين، فأكثر الخطوط اختلافاً فى التطور البشرى، وإدراك ما يعترض طريق الكتب الحاسم أصبحا قاصرين. باختصار يكمن الإجراء المتبع فى إعادة بناء أكثر خطوط التطور اختلافا، وتبينها من خلال استبعاد تلك الخطوط التى تؤدى إلى طريق مسدود. وعندما تفشل الحلول البديلة، فإن أقرب نقطة تمر والتى قد تظهر فى مرحلة معينة تسمى «علاقة حقيقية». وقد بيَّن التاريخ التفسير الذى اقترحه » م. فيبر .M Weber » [١٩]، والذى حددته وقيمته مقارنة الخطوط المستدل عليها عن طريق الخيال، بخطوط التطور الحقيقية. [٢٠] ورغم ذلك، لايمكن أن نجد فى أصالة خط التطور الهندى، ظهور مفاجئ لحدث التمزيق التوليدى، ولكن نجده فى الفشل والنقص. إن الفشل الحاسم للحركة الإمبريالية التى يمثلها «الموارى» من «ماجادا» هى بالطبع الحدث الذى يتمحور حوله التاريخ الهندى فى حوالى القرن الثانى، فى الفترة الحيوية من الأحداث غير المكشوفة (الظاهرة) التى تنهى فيها المجتمعات مصيرها. وفى ذلك الوقت يظهر رابط للعوامل التى تصادفها المجتمعات عن طريق شرح: لماذا يعد تاريخ الهند فريداً؟ وهل يكون نظام «الجاتى» نفسه فريدا بالصدفة؟ يتساءل «بشلر» [٢١]، ويتعامل لب تحليله بدقة مع التجسيد المركب بين عوامل من مختلف الأنواع، والتى كانت خلال حركة ذات طابع عرضى، غير مستقيمة فقط، بل دائرية وذات تعددية عناصرية، لكي تطبع ديناميكياتها على تاريخ الهند. ويمكن أن نخلص هذه العوامل مع «بشلر».

إن اتساع الرقعة الحدودية فى حالة الهند ، والذى لايمكن التحكم فيه وصعوبة الاتصال [٢٢]، بالإضافة إلى انبعاث قوى مركزية ، وهو أمر شائع فى الجنوب ، أعاق إنشاء إمبراطورية هندية شاملة لا يقدر لها أن تفنى أو تموت (هذا رغم المحاولات قرنا وراء قرن)، وكما يقول عالم الجغرافيا السياسية اليوم إنها ضحية تمددها واتساعها الإمبراطورى.

علاوة على ذلك، فإن اختفاء الأرستقراطية فيما بين القرن السابع والقرن الرابع قبل الميلاد) حكم على النظام السياسى بفرض شكل التسلسل الأرسطوقراطى [٢٣] الذى ينشأ عنه فكرة الملك الكونى (كاكرافارتين Cakravartnim)، وهو أقوى نموذج لأنه دفعهم إلى تعميم سيادتهم عن طريق مد سلطانهم على كل الأراضى، وكان الملوك يتعاقبون بشكل مزعج بسبب الحرب المستمرة بينهم، والتى كان المقصود منها إشباع ظمأهم غير المحدود للغزو ، وقد نتج عن ذلك موقفاً فريداً خصوصا وأن تلك الممالك المتعددة كانت متداخلة ولذلك تميزت بعدم الاستقرار.

وكان هذا مصدر السلاسة الزمنية وتنافر الممالك ، المؤلفة من منظومة غير مستقرة متعددة الأقطاب ، والتى لا يمكن أن تكون قادرة على تنظيم نفسها فى تناسق احتكارى متوازن ومستقر . وهذا هو الموقف الذى وجدت فيه الهند نفسها ، إن كنا بهذا الموقف نفهم البيئة كتوليفة من قيود متماسكة ومستقرة يقام

فيها النظام الفعلى .

وفى هذا الموضع هناك مقارنة بين الهند والصين، (٢٤) حيث تم إنجاز الاتحاد الإمبراطورى فيها فى عام (٢٢١) قبل الميلاد على يد «كوين شيهو نجدى Quin Shihuangdi »، الذى لم يستبعد النظام الإقطاعى، بل أيضا عدّد مقاييس التوحيد، والتمركز، ونظام المعايير والمقاييس، وحروف الكتابة، وتمهيد الطرق، وفى نفس الوقت قويت سيطرة الدولة على كل مجال، وخصوصاً الاقتصاد .وكانت الدولة الصينية بإنشائها المبكر «كلية السلطة» و «كلية الوجود»، وسيطرت من خلال جهاز إدارى على نمو الإمبراطورية، وقدمت للشعب الدرجات من خلال بيروقراطية سماوية يطبقها موظفون مدنيون.

رغم ذلك، خلق تضارب واضمحلال الممالك الهندية، مشكلة ترسبت فى البنية الأساسية لاحقة على "التجرد من الأهلية السياسية" (٢٥) ، ناتجة عن الأسرات الهشة، رغم صحة أنهم "من أجل أن يعيشوا فى نظام حكم، فلابد أن يتحد الرجال من خلال مبدأ التماسك والترابط" (٢٦)، لضمان البقاء الاجتماعى لجماعاتهم. وباختصار فإن الموقف الناتج من سلسلة العمليات تلك، سبب مشكلة للمجتمع الهندى والحضارة الهندية، التى كانت وحدتها الثقافية واستمرارها وتوسعها مهددين دائما بالتفكك بسبب هجمات الغزاة المتوالية. وكان المجتمع والحضارة الهندية مضطرين لابتكار حل لكى ينجوا، بإظهار قدرتهم على الحياة، وتحريك مصادرهم لمواءمة نشيطة مع البيئة السياسية الجديدة. فالمواجهة لاتفشل فى استدعاء "التحدى الاستجابة" الذى طبقه "أرنولد توينبى" بدون نتائج مؤكدة أحيانا، على مصير الحضارات فى كتابه "دراسة التاريخ". وفيما عدا ذلك، فإن الظروف الاقتصادية لمشكلة تحدد أو تخلق الأسلوب الذى تجد به الحل من داخل الإطار العملى للعلاقات الحقيقية للمجتمع. لذلك يبدو وكأن "الحل" لنظام الكاست هو الحل الذى ابتدعه المجتمع الهندوسى تحديدا، بسبب العلاقات المختلفة التى ميزته فى هذا الوقت. فهل يصح أن نقول ونردد كلمات "الإسهام بالنقد الاقتصادى" الشهيرة، الذى تقترحه البشرية، و تفترض بأنه سيفى بالغرض؟

فى ختام هذا البرهان العنيد المستعصى، أسس "بشلر" بمساعدة أدوات تحليلية سبق ذكرها، مقولة "نظام الپجاتى"، وهو حل صرفى أصيل للمشكلة ذات الطبيعة السياسية المطروحة من خلال فشل المورای فى تكوين إمبراطورية فى شبه القارة الهندية بسبب الاضطراب السابق عليها ، والذى هو نتيجة مباشرة لنظام سياسى معين نتج هو نفسه من بنية اجتماعية معينة (٢٧).

يوضح هذا إلى أى مدى ابتكرت الحضارة فى الهند، من خلال الانتقال من مذهب البرهمانية والهندوسية، حلا مورفولوجيا أصيلا مستلهمة ذلك من نموذجين، الأول مفروش بالمجالس البلدية، والثانى الزواج اللحمى من خلال جماعة البرهمانية. وكان حلا أصيلا، فهو منتصف الطريق بين تشتيت الروابط وتوحيد الفراغ السياسى، تحت قوة واحدة؛ وبذلك يمكن توظيف نظام الكاست دون الإشارة إلى أي قوة سياسية. فعندما تكون القوة السياسية مشحونة بعدم الاستقرار، وتميل البنية السياسية إلى أن تصبح

"تجاور معيشى" Juxta-modum على أربعة مستويات (الشياخة - المنطقة - الإقليم - الإمبراطورية)، فإن حل الكاست هو "الحل القادر على التوظيف مستقلا عن البنية السياسية" (٢٨)، لأنه ينتج الفاصل بين البنية الأساسية والسلطة السياسية، وبذلك تستثنى شروط المشكلة. إن البينة العناصرية الأساسية "للچاتى" كانت تنتشر كالنار بسبب ليونتها غير العادية (٢٩)، فى الوقت نفسه الذى كانت تطور فيه إطار مرجعها المتوازى، "نظرية الڤارنا". وكان الانتشار الدقيق "للحل الهندى" يؤخذ كقوة رئيسيةفى مواجهة عملية ترسيب القيم الدينية والمعايير الثقافية التى قام النظام البرهمانى بتدريسها، والذى كان أعضاؤه مشتتين فى قطاعات عديدة، وانتشرت هذه القيم والمعايير ببطء وتأكيد خلال الجماعات المتعددة عرقيا والتى تكون كتلة السكان. وبسبب هذا الرابط الثقافى الذى لا تقدمه أى سلطة دنيوية، تكاملت هذه القيم والمعايير مع نوع العقائد فى توليفة متماسكة، أنجزت إجماعا عريضا على أساس الشرعية الفلسفية والروحية لمنظومة الكاستالتى يمكن أن تتطور. وإذا بدا أن الوحدة الثقافية لشبه القارة الهندية، وحدة غنية، فهل ذلك لأنها وحدة تنوع ـ تنوع السكان واللغات والعادات؟

لأنها أبدعت عددا لاحصرله من "المحاريب المستقلة" لفائدة السلطات الإجتماعية (الرابطات الاجتماعية)، فإن البنية الأساسية لمنظومة الكاست تؤسس مجتمع التنافس المستقل المغلق فى نظام تصارعى مرن فى نفس الوقت. وتتمثل البنية الاجتماعية، من خلال تركيبها لتوليفة من المقاطع السابقة على الدولة القائمة رسميا، وكأنها صورة مكونة من عدة أشكال (موزاييك)، وتسلسل هرمى لسلطات ضمنية. وعند هذه النقطة، فإن المجتمع الهندوسى يؤكد حالة استقرار نسبية فى التوازن بين عدد كبير من المراكز أو شبكات السلطة، وكلاهما عناصرى وتسلسلى، وأحيانا متمم، وأحيانا أخرى مستقل عن بعضه البعض. ففى غياب الدولة الموحدة، بالمعنى الحديث، التى يمكن أن تكون قاعدة التعيين الإجتماعى، فإن تماسك المجتمع يتركز على هذا التوازن بين تعدد النظم الجزئية، والثانوية أحيانا، والمتجاورة غالبا، وتؤسس كل واحدة منها تماسك بنيوى كلى. وتكشف هذه البنية الأساسية أصالتها فى مدار الوقت، بعكس مايسمى «مجتمعات بروميثيوس التاريخية »، التى يكون فيها تعدد العصور الاجتماعية المتنافسة متطابق مع مختلف "مستويات أعماق" البنيات الاجتماعية (جورڤيتش Gur-vitch)، وغير منفصل عن التوحيد المتأثر بالمجتمع العالمى فى تطوره، وهى بنية اجتماعية تسمح بميزة الهروب بشكل واسع من التاريخ، حتى وإن كانت لاتسمح بنقلها عن طريق الحركة البطيئة التى يمكن أن تكون مدركة فقط فى إطار الأجيال (تعاقب الأجيال). وينجح نظام الكاست، إن لم يكن فى الفصل التام، فعلى الأقل فى تفكيك الطول العظيم للزمن ـ إلى أقصى درجة ـ الذى بدا فيه أن العديد من العناصر مرتبط بالمجموعات والمجتمعات الصغيرة المنتشرة على نحو هزيل من خلال مذهب التاريخية، ومن زمن التاريخ السياسى القصير، الذى تميز بفترات تمرد، درامية غالبا، كان تقلب الأسر ذات الملوك المستبدين، وغزواتهم المشكوك فيها. باختصار، لأنهم تبنوا بنية أساسية. لاتبالى بالسياسة" (٣٠). و"شعوب سعيدة بلا تاريخ".

هذا الحصر المستفيض يكفى لتحديد قيمة التحليل التوظيفى الذى يؤسس أن منظومة الكاست يسرت حل المشكلة الموضوعة أمام شعوب الهند فى ظروف مقبولة. وبهذه الطريقة تكمن الأهمية الحاسمة للتحليل التوظيفى ودوره فى إكمال التحليل التاريخى فى الحالة التى تكون فيها البيانات التاريخية ناقصة بقدر ضخم وكبير.

ولكن ما قيمة هذه المقولة؟ وهل تمثل منظومة الكاست حلا بسيطا ومثاليا مبتكرا من العناصر الموجودة فى التربة الهندية، فى مقابل مشكلة الطبيعة السياسية المفترضة للمجتمع الهندى فى فترة معينة من تاريخه؟

وهل هذا الخط التفسيرى ـ والذى يكون اهتمامه الأول بلا شك أنه يتنافى مع التحليل التاريخى العناصرى لمتابعة خلق المنظومة المتصورة على أساس أنها كل متكامل، رغم أنها تنجح ببراعة فى حساب الخطوط العريضة لتطور المجتمع الهندى وكأنما يمكن إعادة بنائه على أساس البيانات، التى هى عادة ماتكون مليئة بالفجوات أو مفقودة، لكنها رغم ذلك تدرك أصالة الحضارة الهندية بفهم صفاتها المميزة وطبقا لتقسيماتها الذاتية؟ وهل الوضوح الذى ينعكس بشكل لايقبل الجدل على عملية الخلق، يتصادف حقيقة مع رؤية أن الهندوس يملكون نظام الكاست وسماتهم أنفسهم باعتبارهم أعضاء فى نظام "الجاتى"؟ وهل هذا الخط التفسيرى لايرتكز فى الحقيقة على الأولية المنسجمة ضمنا مع السياسة ومع الأهداف فى تفسير الخبرة البشرية؟ وهل لاتمارس العنف فى كل المعانى المترسبة الى تصنع ثقافة الهندوس؟ وهل خبرة البشرية ذات نظام سياسى؟

٣ - التقييم المركب لنظام الكاست

مفهوم أن الناس فى نشاطهم الاجتماعى، يعتقدون بأنهم مسوقون من خلال اهتماماتهم، فما الذى يحسب مع أو ضد خلق نظام الكاست؟ هذا هو السؤال الذى طرح من خلال الدور القائم لتقييم منظومة الكاست فى برهان بشلر.

رغم أن الملاحظ الغربى يضطلع فقط بالملامح السالبة لهذه البنية الأساسية (ومن بينها في المقام الأول تلك التي تسمى) طغيان الكاست "سى. بوجل C. Bougle " فقد قدم تبنيه أيضا مزايا، على كلا المستويين، على المستوى الموضوعى للترتيب الجمعى والبنية الإجتماعية، وبالاضافة إلى ذلك، على المستوى الذاتى للسلطات الاجتماعية (التماسك والتلاحم ـ فى مصطلح بشلر).

والمزايا الموضوعية للبنية الأساسية لهذا التعدد في الخلايا وعظام الفك على المستوى الاجتماعى المضخم واضحة جدا، لكى يكون من الضرورى الإصرار عليها: السلطة الاقتصادية القريبة لكل قرية ناتجة عن خصوصية كل جزء من الجاتى من خلال سلسلة الخدمات والخدمات المضادة، فالسلطة الاقتصادية لكل فرد فى الكاست داخل وحدة أساسية تجمع عدة عشرات من القرى، والاستغلال الواسع لكل فرد فى الكاست يكون الجماعة التى تحكم وتدير نفسها، والفضل يرجع للبانكايات pancayat المحمية من أى

تسلل من الداخل أو من الخارج للطبيعة السياسية، فالمرونة القصوى للنظام تسمح بتكوين "جاتى" جديدة، حسب التغيرات التاريخية أو الاجتماعية أو الدينية، وإمكانية التحرك الاجتماعى الرأسى للجاتى فى مجال التدرج عي المدى البعيد على الأقل (٣١). وهذا هو مصدر سلامة النظام وقدرته على استيعاب الصدمات الاجتماعية والاقتصادية، سواء أكانت الصدمات داخلية أو خارجية، ورغم ذلك، فمن المحتمل أن يكون "بشلر" قد غالى فى قيمة الفوائد الناتجة عن التمييز لأن ثلث السكان المتميزين بدماء الكاست داخل المهن غير الزراعية يدفع الجزء الأكبر منهم عن العيش بعيدا عن الزراعة.

ومن الناحية الأخرى، يبدو من الصعب تقييم البنية الأساسية عند كل مستوى سلطة اجتماعية. ويفترض أقصى مفهوم للتقييم أن الهندوسى الفرد، مثل التماثل الاقتصادى فى الاقتصاد الكلاسيكى، له صفات بديهية لكى يكون إقطاعيا أنانيا، لأنه يتبع مصالحه الذاتية بحساب المزايا والتكاليف على نحو مستمر، ومن خلال تقدير كل فعل باستخدام صيغة جبرية (٣٢). وبالرغم أنه من الصعب تقييم التأثير الاقتصادى على المستوى الفردى، وذلك ليس فقط لأنه مثلا مستحيل تطبيقه بطريقة طبيعية على اقتصاد معيشى، فإنه يظل باقيا فى مرحلة " الخدمة الكلية "، والمعيار المادى ليتحكم، أولا فى الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، وثانيا فى أجر العمل و«فى اقتصاديات السوق الحديثة . ومن الضرورى أيضا أن نأخذ فى الاعتبار «توازن الاقتصاد المادى مع الاقتصاد النفسى» باستخدام تعبير. " ر. روير R. Ruyer"، بينما يؤكد "بشلر" بلمسة من السخرية أن "الانسان لايعش على الخبز وحده، بل يعش على الخبز أيضا" (٣٣). ويمكن أن نتزود برأى "روير" القائل بأن "المادية التاريخية لكونها الميل الأيديولوجى الفكرى لتفسير كل شئ من خلال الاقتصاد المادى فهى أمر مزيف". إن التغذية العصبية (النفسية) هى حاجة أولية، فالشعب السعيد بتقشفه، يمكنه أن يستغنى عن الثروة من خلال تغذية التقاليد (٣٤). وهذا يعنى أنه لكى نقيم نتائج نظام الكاست للشعب الهندى على المستوى الفردى، بالإضافة إلى درجة إشباع حاجاتهم المادية، فمن الضرورى أن نأخذ فى اعتبارنا التصورات والديناميكيات ذات القابلية الاجتماعية داخل المجموعة المحددة الداخلة فى إطار البحث (٣٥). وبناء على ذلك، ماهى الفضائل التعويضية فى "الجاتى"؟ (٣٦)

من الضرورى أن نؤكد، دون الاستمرار فى تعميمات نفسية للمجال الاجتماعى من خلال اختزاله إلى تبادل نفسى، أنه بالنسبة لكل سلطة اجتماعية، فإن الجاتى تحدث نوعا من البشرة الثانية، لايمكنها تطويق الفرد بالمعنى الضيق، بل محرابا جتماعيا لاحاجة به لأن يكون مريحا إذا اعتاده الفرد، وإذا أمدت الحياة قنواتها بنظام تتناغم فيه التقاليد والأساطير الثرية. واتهام العقلية المغلقة التى يحدد بها كل فرد فى الكاست أفقه الفكرى للعوائق الاجتماعية التى تحدده، هو إساءة فهم من الغرب. ففى الواقع يشكل نظام الكاست لكل فرد من أعضائه نوعا من المحراب النفسى الذى يمكن أن يعيش فيه فى رغد من العادة. فمثلما يكون لكل فصيلة من الحيوان محرابها البدنى ومحرابها البيئى الذى تتوا م فيه،

وتتناغم مع بيئتها، فإن لكل "چاتى" محرابه البدنى الذى يتوا م فيه الفرد. لأن الكاست يكونون وحدة ضيقة، ليس فقط من خلال علاقات الزواج، والاهتمامات، بل أيضا من خلال شعور جماعى مولود من تشابه نوع الحياة والطموحات. فالچاتى بالنسبة للفرد ليس فقط مجال للتضامن التام مع الأعضاء الآخرين يجعل حياته محتملة من خلال الحماية والتعاون والمساعدة التى تزوده بها، مثلا عند انشاء بيت، أو حرث حقل، أو توزيع البذرة فى حالة الأنثى، بل أيضا مجال للقابلية الجادة للعيش فى مجتمعات صغيرة، حيث تتعدد المهرجانات الموسمية التى تميز الحياة الاجتماعية التقليدية. وهى تقدم فى النهاية بحلقاتها المتماسكة وعلاقاتها، كل المشاعر والعواطف المركبة التى تحمى وتغذى وتعزز الفرد، وتفرض عليه شبكة الارتباطات التى يدخلها شكلا محددا. والبيئة الصاهرة التى تدور فيها هذه المشاعر والعواطف، هى السلطة المؤثرة (٣٧) التى توزع على كل عضو دفء مؤثر ومغذى. ولذلك يستجيب كل فرد من الكاست إلى رغبة التقارب العضوى مع الكائنات الأخرى القريبة، وهى رغبة مرسومة فى أعمق مستويات العصب البشرى. فالفرد يتكامل فى الجماعة التى تعطيه الأمن فى مقابل الاعتماد عليها، والتى تمده بالتدعيم لمواجهة أزمات الوجود الكبرى: الميلاد... الزواج.. البؤس.. المرض.. الموت. ورغم أنه منفرد بيولوجيا، فإنه يصبح سلطة ناشئة طبقا للبعد التبادلى الفردى. بالاضافة إلى ذلك، فطالما أنها تمثل لكل فرد من الأعضاء قاعدة هويته الاجتماعية، فالكاست هى بُعد هويته الثقافية المحترمة دائما. وهو مرتبط بعنف بهويته، فأقل صانع يزهو بانتمائه للكاست، ويزهو بثبات عاداته ومهنته التى لايمكن أن يبادلها بأى شئ آخر فى العالم. فهل يمكن أن تتخيل شعورا بالأمن أكبر من الانتماء للجماعة التى يشارك الفرد فى عاداتها ومفاهيمها؟ يبدو أن الغرب الحديث لا يشعر بالأمن بالمقارنة، حيث يُترك كل فرد ليبحث عن هويته: البحث الدائب عن الهوية السريعة التى تجعل الفرد فى مجتمعنا يميل لأن يكون ضحية لحالات انقسامية أو يصبح فصاميا.

ومن الناحية الأخرى، تحدد تركيبة الأدوار الاجتماعية فى مجتمع الكاست، كما فى حالة تزاوج المراتب والأدوار الاجتماعية، وتفرض شكلا محددا للسلوك على الأفراد، والأفراد قادرون، فى موقف معين، ليس فقط على القيام بدورهم، بل إدراك أدوار الآخرين أيضا، ولذلك يستبقون ردود أفعالهم. وميزة هذا الكشف مهم جدا للهندوس، لأن تزايد غموض الشخصية التى يقوم بها الفرد والصفة التى يزعمها، قد تسبب الاضطراب له بإرجاعه فجأة إلى خوفه الأصيل. ولايوجد مشهد أكثر إثارة للشفقة من مشهد هندوس بلا جذور يهيمون بلا هدف فى مدينة غربية، حيث كانت رابطته محددة من قبل خلال "الزحام الضائع" ليدفن تحت كتلته العناصرية، دون القدرة حتى على اكتساب "المنظار الداخلى" الذى قد يجعله موجه داخليا" (٣٨).

٤ - النشأة السياسية أو النشأة الدينية

يفهم طبقا للتحليلات التى ترتكز على النظرية التى اقترحها "بشلر" أنه كان بعيدا جدا عن الاقناع، رغم ذلك، لأن هذه التحليلات تثبت خطأ الأحكام الغربية المسبقة والتى تحدد مكانا مميزا للسياسة فى الحركة التاريخية للحضارة. فبالنسبة لطريقة التفكير الغربية، فإن مصير الشعب ينمو مع ديناميكيات السلطة المتصارعة، بمعنى أن النمو يكون فعلا من خلال الأنشطة التى تخص السلطة، سواء بالنسبة لأولئك الذين يديرون التطور أو الذين يكونون موضوعا لهذا التطور، الذين ينافسون السلطة أو الذين يسعون إليها. وهذا هو المستوى السياسى للحضارات الذى يعكس تحدياتها، وأزماتها، واختياراتها العامة . وفى إطار تفسير المجتمعات الغربية هذا، فإن السياسة تتحدد من ناحية بالدور الرئيسى الذى تشغله الدولة فى حياة الجماعة التاريخية، لأن السلطة السياسية فى العلوم الإجتماعية تهيمن على دراسة أنواع المجتمعات العالمية، بينما من الناحية الأخرى تكون وظيفة السياسة الأساسية (وهي مقولة رئيسية فى فلسفة السياسة من مكيافلى إلى إيريك ويل) أن تجعل استمرار الجماعة التاريخية عن طريق مساعدتها على النجاح، وأن تصبح قوية وذات حرية جماعية، باختصار من خلال مساعدتها لكى تصنع تاريخها. وبالنسبة لـ(بشلر) فإن "المركزية السياسية " هى إذا أردنا أن نعرف لماذا يأخذ التاريخ اتجاها معينا بدلا من آخر، فلابد أن نتحول إلى الرصد السياسى باعتباره الأصلح ، ورغم ذلك، يوضح أن تأكيد مركزية السياسة لا يعنى اختزال كل شئ إلى سياسة، ولا أن يجعل منها الهدف الأخير(٣٩)، وإشارة إلى هذا "الحكم المسبق" بكل معانى المصطلح، فإنه يتجلى فى النتيجة التالية. «كما يحدث فى شئون البشر، فإن السؤال الأساسى هو سؤال سياسى، لأن كل شئ يحدث فى المجتمع له تأثير مباشر فى المجال السياسى، وكل شئ يحدث فى المجال السياسى له تأثير على الأشياء الأخرى(٤٠)». ويمكن أن نجد صدى هذا فى هذه العبارة التى جاءت فى كتاب (الحل الهندى) "La solution indienne" "إن التاريـخ البشرى سياسى تماما" (٤١).

وعلى أية حال فإن هذا المعيار الواضح غير المصوغ والمفترض فيه أنه عالمى من خلال طريقة التفكير الغربية، والذى بسببه أرجع "بشلر" إنشاء منظومة الكاست الى الفعل العارض لعامل خاص من عوامل النظام السياسى، غير وثيق الصلة فى هذه الحالة بالحضارة الهندية، التى تجد تميزها فى الوحدة الدينية والاجتماعية،وهى بذلك فى حالة "نشأة دينية". ذلك أن القوة المسيطرة التى يتأهل من خلالها النظام الاجتماعى الهندوسى، لاتعدو أن تكون سياسية، مثل المجتمعات ذات الأنظمة والدول، بل هى دينية، رغم أن المجالات السياسية والاقتصادية تلعب دورا، وهى بلا شك ضرورية، ولكنها ليست كافية لتشكيل تنويعة المجتمع (٤٢) . ففى المجتمع الهندى، وبعيدا عن كون الإنسان "حيوان سياسى"، فهو حيوان لاستجابته للتضحية (أن يكون هو نفسه ضحية). ولهذا فإنه ليس من خلال فعل التبرير السياسى - وهو تبرير بدائى بالتأكيد، ليس فقط بالمعنى التاريخى بل أيضا بالمعنى الوجودى، فى كل لحظة من

الزمن ـ يصبح الانسان ذاته، بل من خلال فعل طقسى، من خلال التضحية التى يجب أن تمتد مظاهرها وتكون محكمة. ومن الصواب ألا نعتبر هذه الخصوصية الهندية ظاهرة وعى دينى منفصل اجتماعيا عن نواتج الحياة الاجتماعية أو الفكر. إذن من الصعب أن نفصل اجتماعيا الدين عن المجتمع فى الهند عندما نقوم بدراسة بنيتها الاجتماعية من خلال منطلقات قيمنا، ونخضعها لاختيارات معاييرنا المبنية على النهايات السياسية المقطوع بأنها نهائية ومطلقة. فلا شك أن "بشلر" ليس حساسا تجاه القيم الدينية، مصدر كل ماهو كبير فى النظام المتسامى أكثر مما هو فى النظام الضمنى، وفى النظام الميتافيزيقى أساسا أكثر مما هو فى النظام ذو الناتج التاريخى النسبى(٤٣). ويستتبع ذلك أنه، حتى فى أثناء الاشارة إلى "المكان الدائم للمجال الدينى من خلال هذه البنية الأساسية"، وملاحظة العدد الكبير للممارسات الدينية المختلفة (٤٤)، فإنه يؤكد بالدليل مكان ودور النظام السياسى، الذى ينعى من خلاله نهائيا "أهليته فى الهند، على حساب مكان ودور النظام الدينى الذى ينسبه إلى التدرج فى الأفكار (٤٥) . ومن لم ير مقاله عن الكاست، فإنه يرتكز ضمنا على افتراض الديمقراطية، وتأخذ مكانها كنقطة معارضة ومتوازية مع بحث "الديمقراطيات"، الذى تمدنا نتيجته الضمنية بالفرض الذى ترتكز عليه السيطرة كما هى واضحة فى السؤال التالى: "هل يمكن للسياسة التى تم السيطرة عليها من خلال النظم السياسية أن تؤكد أهداف السياسة"؟ (٤٦).

ولكن يجب أن نكون حريصين، ألا نفرض على الهند من الخارج البداية السياسية التى يمكن أن تكون واضحة فى نظام فكرى يختلف تماما عن نظامها. والسؤال مرة أخرى هو أن نعرف، إن كان يمكن إخضاع كل الحضارات لمعيارنا الذاتى، أم نقبل إدراك الفروق ونوجد السؤال عنها. فإذا كان علم الاجتماع يرغب فى إخضاع أى شئ يتسامى عن الاجتماعية، فيجب لأسباب الأمانة المنهجية، أن نضع التضمين الذاتى للمجتمع، بعيدا عن أى تسامى مفروض من الخارج من خلال عنصر "بعد اجتماعى" لأى نظام قدسى أو دينى أو أسطورى، بل يجب أن ندرك أن التركيبة الهندوسية مشبعة تماما بالقيم الدينية، بذوبانها المميز فى التقديس. فنادرا مايوجد فى تاريخ الحضارات تقديس للمؤسسات والعادات والأفكار على هذا النحو المكثف الكامل كما فى الحضارة الهندية التقليدية.

يمتزج الكاست بالهندوس، لأن الهندوس يجب أن يكونوا فى مقام المرجع الضرورى لأى فهم سوسيولوجى للهند (٤٧). وهذا يعنى أن نظام الكاست لايتمثل فى كلية عضوية يمكن تحديدها بمصطلحات وظيفية، بل يجد مرجعه النهائي ككل فى نظام متسامى محيط.

ولكن كيف يمكن لعملية الأصل التاريخى- وهى عملية غير مؤكدة، لأنها فى المثال الحالى تجرى على نحو تجميعى، وبأسلوب المحاولة والخطأ- أن تنجح فى خلق هذه الكلية مع الارتباط بمحدداتها الداخلية، بينما تجعل المرجع النهائى فى نفس الوقت إلى النظام النهائى المحيط بالضرورة، حيث تجد فيه معناها؟ وهل يمكن خلق هذا الكل؟ ألا يكون هذا الكل المخلوق مفترضا؟ وهل تداخل الكل مع الأجزاء يسمح

بأخذ الأجزاء فى الاعتبار كواقع ووجود سابق على الكل لكى يخلق هذا الكل ؟

هناك مستوى للتفسيرات الجينية التى تزعم بأن البسيط يأتى فى البداية، والمركب يأتى فى النهاية، ولكنهم طبقا لذلك يكررون حركة المعرفة المنتشرة عبر الزمن، والتى تظهر أيضا فى الفراغ، مقدمين النظام الزمنى كوسيلة لتوحيد ماجعله التحليل منفصلا.

ومن الناحية الأخرى، كيف كان ممكنا أن نقص القوة السياسية وعدم قدرتها على تأكيد ظروف التماسك والتلاحم فى المجتمع الهندى، ولسبب قوى، المحافظة على حضارتها كان كل ذلك كافيا للتحكم ـ حتى من خلال العيوب ـ فى خلق البنية الأساسية التى كان لها المرجع النهائى فى نظام متسامى؟ من الواضح أن تغذية الديانه البرهمانية لم ترجع تاريخيا إلى رد فعل الهوية الذى أحدثه المسلمون بهجومهم العنيف (٤٨) . فمن الممكن أيضا أن تطورات صور التدين فى هذا المجال، بعد القرن السادس، بكل نماذجها النوعية اتجهت إلى تنويع الكاست وتأكيد انتشارها السريع.

فالحضارة وحدها يمكنها أن تفترض معناها الكامل، إذا تم فهمها من خلال رؤية أسطورية للعالم، الذى هو أكثر من تعبير أو تفسير لها، والذى يمثل إنشاءها الفعلى. إن كل توليفة ثقافية مقترحة لوصف المؤرخ وعالم الاجتماع، أو الأنثربولوجى، مبنية على الاستعارات والمعتقدات والتشخيصات التى تمثل الاطار المرجعى الذى تفسر كل ثقافة من خلاله وجودها، والذى بفضله يستطيع كل فرد أن يقرأ مستقبله. ورغم ذلك، كان "بشلر" على هذا الأساس متسرعا فى رفض الاطار الفكرى للتركيب الثلاثى الوظيفى الهندو أوروبى(٤٩) .

لقد استبعد "بشلر" بسرعة كبيرة فى تطويره للتحليل الوظيفى، البديهيات والتركيب الفكرى الثلاثى الهندو أوروبى ، وذلك لفائدة التركيب الطبقى الاجتماعى الحقيقى،وهذا واضح من خلال الانكسار الحاد الموجود فى نتائج التحليل المقارن لمنهج "ج. دومازيل"، وكذلك فى منظومات أستاذ النظرية الاجتماعية الوظيفية "تالكوت مارسون" نفسه. فمن خلال تحليل مشكلات النظم الاجتماعية لمنظومة تربط السلطات مع بعضها البعض، كان "ت. پارسون" قادرا على إثبات أن كل مجال اجتماعى ينقسم بالضرورة الى أربعة قطاعات أو أبعاد مختلفة ذات أهمية رئيسية، وكان قادرا على تحديد ضرورة وجود أربع وظائف أساسية تربط النظام الاجتماعى بكل من بيئته الداخلية والخارجية ويتحكم فى توازنه. ورغم ذلك يكشف رد فعل أعمق، أن الوظائف الأربع التى يحددها "پارسون" يمكن اختزالها فى الواقع إلى ثلاث، لأن الوظيفة التى حددها « ج دومازيل » تتفق مع الوظيفة الأولى والثانية فى تركيب «پارسون». فإذا رتبنا الأسس ذات الوظائف الرئيسية من خلال «دومازيل» و «پارسون» والمكتشفة على نحو مستقل من خلالهما الإثنين ، فإنها ستكون قابلة للمقارنة باستمرار (٥٠) . وعلاوة على ذلك، يبتعد عالم الإجتماع «كازينوف» ليؤكد التناظر بين تنظيم الكاست وبين الحشرات من خلال التركيب الثلاثى الذى أقره «دومازيل»، ولكن بتحفظ واحد أن خلية النحل ، أو خلية النمل الأبيض يتطابق

التقديس فيها مع غرض وجود الجماعة ، الذى هو بالتحديد تكاثر الحياة . (٥١)

وعلى أية حال ، يتضح أن إنكار « علم أسباب الأمراض الفكرى(٥٢)، أدى « بكازانوف » إلى التقليل من أهمية وقوة العامل الرمزى فى الهند ، فقد تم التعبير عن ذلك من خلال إنشاء قاعدة معانى للعقائد والأساطير والإدراك المتخيل للعالم . ومهما كان الفرق بين الرسم البيانى الثلاثى والحقيقة الإجتماعية ـ وهذا الامر الدقيق يرفع المشكلة إلى عدة مستويات (٥٣) ، فإننا سنكون فى حضرة فكر بالمعنى الذى قصده «دومازيل» ، وهو بالتحديد «مفهوم وتقدير القوى الكبرى التى تحرك العالم والمجتمع ، وعلاقتهم ببعضهم البعض ، أو « تفسير العالم الذى يقر البنية الاجتماعية ، ويقدم الخرافات حول الأصول، وكذلك الأنماط التى يمكن أن تنتظم بها الحياة الفردية والجمعية » (٥٤)

وبهذا الأسلوب يمكن أن يُرى نظام الكاست فى جوهره ، متطابق مع قائمة القيم التى توضح المجالات الإقتصادية والسياسية، أكثر من كونها تتحدد من خلالهم. لذلك لايمكن أن تختزل وظيفة النظام الدينى إلى مثال أبسط ذو شرعية للسلطة السياسية، أو ذو وسطية تابعة للنظام السياسي، فالمعروف أن السياسة والإقتصاد فى التقاليد الهندية يتجليان من خلال النظام العقائدى. فالسلطة السياسية ليس لها أى قيمة مطلقة، وليست ذات تقسيم مبدئى لأنها فى خدمة القيم التى تفوقها . ففى الهند توجد قيم أعلى من الحياة السياسية والإجتماعية ، كما يتضح من خلال الوظيفة الملكية وتكاملها المرتبط بتقليلها لقيمة السلطة أمام رفعة المكانة . وإذا كان فى النظام الطبيعى للأشياء يفترض عنصراً مسيطرا (الملك هنا) يتولى السلطة ويحكم بالقوة ، فهو من خلال الإدراك البراهمانى سوف يضع على هذا العنصر مقاما «كساتريا Ksatriya » صاحب حق الاستخدام والقوة الشرعية ، بالإضافة إلى أنه يتوافق مع النموذج المرتبط به ، وأنه بهذه الطريقة يضمن لكل إنسان إمكانية تحقيق التزاماته تجاه الكاست .

من الممكن نهائيا تجنب اعتبار العقيدة ، ومقولة التقديس ، إذا كان نأمل فى فهم منظومة الكاست . فقد يكون المقدس هو فى الفهم الأصيل للعالم من خلال الإنسان ، فى ظل صورة الكلية التى هى فى الحال أسلوب فريد . ويمكن أن يوجد المقدس فى مجتمع الكاست فى كل مكان ، وامتداد غامض ، لدرجة أنه يشكل بشكل مباشر أو غير مباشر أفق كل إنسان فى العالم، فمحيطه الحاضر ليس فقط التوظيف الثقافى ، بل فى الاضافة إلى الظاهرة الاجتماعية ذات المعانى والتوجهات الرمزية ، وبعيداً عن التأكيد ببساطة على نوع التنظيم الرمزى للسلوك الاجتماعى ، فإن المقدس فى الهند يضمن التماسك الكلي الوجود للعالم والموجودات ، مثلما يجد النظام البشرى نفسه مشروطا بنظام محيط، خاضع إلى بعد أكثر تسامياً واحتجاجا يوجهه وينتج وحدته . فمصدر التبرئة بل غير القابل للتبرئه فى نفسه، أن المقدس يشير في النهاية إلى مركز إشعاع، ونقطة فضيلة تتركز حولها كل خطوط العالم. لذلك يشترك المقدس فى الهند كوظيفة ذات توجه متسامى، فى خلق الوجه التبادلى للمرئى وغير المرئى، وفى خلق تخصص وتسلسل الأدوار الإجتماعية. فيما عدا ذلك، ولانه يتسامى فوق كل المحددات، فإن المقدس لايمكن أن

يتحدد بعدد وظائف نهائي، والتي قد تصبح شروط تحديده. فالتحليل الوظيفي للمجتمع الهندوسي يجد هنا حده الذي لايمكن التفوق عليه.

ـ الختام ـ

«إن المؤسسات البشرية ، لايهم أيها ، لها معنى . ومهمة الأنثروبولوچيا هي أن تنشئ شكلا متكاملا من هذه المعانى»، وقد أكد ذلك بقوة «ل . دومونت» (٥٥) .

ولأنه يؤسس كل من البنية للمجتمع ، والصيغة الاجتماعية ، وإلى حد معين الكائن الحى ، فإن الكاست يبدو فى النهاية أن يكون ظاهرة متعددة الأبعاد ، مبنية على اختلاف المنظومة والتطابق بين أبعادها المتعددة . لذلك تكشف نفسها بأنها قابلة لتعدد التناولات ، لأن تعددية التناولات ، بالطبع قادرة على تكامل أبعادها المختلفة . وإذا كان التحليل البنيوى قد أظهر التماسك الداخلى لهذه البنية الأساسية طبقا لمبدأ حادث ، فإن أشكال التناول الأخرى هى أيضا ممكنة ، لأنها تحاول تحديد عملية تكوين وتعريف السبب فى وجودها .

وفيما عدا هذا، فإن إدراك صلاحية منهج لايمكن أن ينفصل عن إدراك حدوده. ورغم عدم إنكار قيمته الموجهة، فإن النموذج المحلل منطقيا الذى تخيلناه ـ بنيوى، وثقافى ، ووظيفى ـ ليس خارجا عن نطاق النقد. لذلك، لايهم درجة غنى الفهم الوظيفى الذى تجعل، بمجرد أن يوظف نموذج التحليل الوظيفى إمكانية وجود المبدأ القائل بأن «كل النشاط البشرى يمتلك التشكيل العام للمشكلة وللحل» (٥٦) ، وفى هذه الحالة تحرك المخاطرة لتضخيم الانسجام بين الموقف والحل الوظيفى، وفى هذه الحالة يكون الانسجام بين الفقدان المزمن للسياسة والبنية الأساسية العناصرية. ولايأخذ المذهب الثقافى فى اعتباره تأثير المواقف، وبالتحديد تأثير الظروف الفعلية والتاريخية على المنظومات الاجتماعية، وفى هذه الحالة فشل الحركة الإمبريالية، واضمحلال السياسات الهندية فى المجتمع الهندوسى. ورغم أنها لا تتجنب دائما الخطورة الأولى، فإن النظرية التى اقترحها «بشلر» تنجح فى الهروب من المخاطرة الثانية، إلى حد أنها تنتشر عبر الاستمرار المكون من خلال التاريخ وعلم الإجتماع، وبهذه الطريقة ينجز دوره المكشور المتتام والتضمين المستمر بين التفسير السوسيولوچى والتفسير التاريخى .

فرانسوا شينية
(جامعة السوربون – باريس)

*نظام للطبقات الاجتماعية المنغلقة على نفسها وهى إحدى الطبقات الاجتماعية الوراثية عند الهندوس (المترجم)

(١) قبل مثلا أنه فى عام ١٩٣١، كانت توجد جماعة المنبوذين فى منطقة "تيرونيلفلى Tirunelveli" (التاميل نادو Tamil Nadu)، و"اليورادا ڤانان Purada vannan"، وأنها مصدر ازدراء شعبى ومحكوم عليها بأن تقود إلى وجود مظلم، من خلال حقيقة واحدة هى أنه بسبب أنهم يغسلون (dhobi) الملابس للآخرين المنبوذين- أعلى مستويات البؤس- وأدنى رؤية لهم كانت كافية لتدنيس أى هندوسى آخر. علاوة على ذلك فإن نظام الكاست هو مطوق تماما لدرجة أن المنبوذين يقرون النبذ حتى فيما بينهم. على سبيل المثال انظر "ج. هـ هوتون" (الكاست فى الهند، وظائفهم وأصولهم) جامعة كمبريدج لندن ١٩٤٦. J.H. Hutton, Caste in India, Its Nature, Function and Origins

(٢) العنوان محدد تماما للعمل الذى قام به ل. "دومونت (صور الكاست فى جنوب الهند - وسيلان وشمال غرب باكستان) Aspect of Caste in South India, Ceylon and North- west Pakistan كمبريدج ١٩٦٠. والرؤية الشاملة تأليف د.ماندل باوم" (المجتمع فى الهند) D. Mendelbaum, Society in ndia جزأين. جامعة كاليفورنيا ١٩٧٠.

(٣) ج . هـ. هوتون نفس المرجع ص١٦٤- ١٦٥.

(٤) محاضرة عن "نحن والحضارة الهندية" ١٩٦٤ ص ٨٩.

(٥) ل. دومنت التسلسل المثلى. L. Dumont, Homo Hierarchicus جاليمار ١٩٦٧.

(٦) محاضرة افتتاحية، المرجع السابق صفحة ٩٥.

(٧) يمكن أن نقيس خصوبة هذه النتيجة التى قدمها ل. دومونت بتنوع وغرض البحث الذى تأكد وأثبت فى المقابل صلاحيته. أنظر "ت. ـ مادان" (طريقة الحياة ـ الملك ـ ربة البيت) T.N. Maden, Way of Life,king, H;ouseholder, Renouncer مقالات عن لويس دومونت دلهى ١٩٨٢.

(٨) بين النماذج الأدبية لابد أن يذكر العمل المميز لـ "ج.ل. شامير" عن قرية "بيبارسود" (مادهيا براديش) "أطلس القرية الهندية. مونتان ١٩٨٠. ويجب أن يذكر أن سكان الكاست الأصليين بين (٥٠٠٠) و(١٥٠٠٠) شخص فى تسع قرى هندوسية وواحدة مسلمة، فيما عدا من فى البنجاب، فى جنوب الهند حوالى (١٥) إلى (٢٠). وبالمثل لأن عمل "م.ن. سيرنفاس" يمكن أن يتميز فى كل قرية عن التى تسيطر على حقوق الأرض، وتنقل الدور الملكى على مستوى القرية.

(٩) أنثربولوجيا الحضارة الهندية "م. بيردو" M. Biarcdeau, L'Hindouisme, anthropolgie d'une civili- sation ١٩٨١ ص ١٠.

(١٠) بشلر "الحل الهندى" مقال عن أصول نظم الكاست. ١٩٨٨. وهذا العمل يتميز بالاختصارات.

(١١) فى كتابه "أصول الرأسمالية" جاليمار ١٩٧٧. الذى عرض فيه الدور الذى قام به النظام السياسى فى التطور الصناعى، إلى الديمقراطيات كالمان ليفى مجموعة (حرية الروح "Calman- Levy, "Libertedéde esprit). دون ذكر المصدر، وأرشيف العلوم الاجتماعية ١٩٧٩.

(١٢) S.I.صفحة . ١٨٩.

(١٣) إن مايسمى المجتمعات التقليدية هى ثابتة (جامدة) فى الأصل طبقا للفرض البنيوى. ولكن على العكس فإنها تاريخية وسياسية، وعن الاستفسار عن شكل التاريخية الملائمة للمجتمعات التقليدية. أنظر C. Balandier, Anthropoloiques (ديسمبر ١٩٧٤).

(١٤) S.I. صفحات ٦٤، ١٤٢، ١٩٤.

(١٥) الإثنوجرافيا المحلية ١٩٧٨ Ethnologie Regionale II, Encyclopedie de la Pleiade ص ١٦٣ .

١٦- For the Purusasukta . Rig Veda X. 90 see P. Mus, " Ou finit Purusa? " , Melanges d'indianisme a la memoire de L. Renou, 1968 , pp. 539-563.

١٧- S. I., p. 182

(١٨) O. Herrenschmidt نفس المصدر صفحة ١٧٤.

(١٩) ماكس فيبر "مقال عن نظرية العلوم ١٩٦٥.

(٢٠) عدم كفاءة البنية الأساسية (مملكة أو إمبراطورية) كان يجب أن يستخدم.

(٢١) S .I صفحة ٩٥.

(٢٢) يلاحظ بشعر العقبات- الجغرافية والمناخية- التي أقيمت، قرنا وراء قرن، في طريق الامبراطورية.

(٢٣) لوحظ بالمصادفة أنه في الديمقراطيات اليونانية "كمجال للكلمة" ظهرت وازدهرت في دول المدينة التي كانت حدودها الضيقة بضعة كيلو مترات مربعة.

(٢٤) S . I صفحات ٧٨، ٨٥- ٨٦، ١٠٧، ١٣٤.

(٢٥) S . I صفحة ٥٣.

(٢٦) S .I صفحة ١٣٣.

(٢٧) S . I صفحة ٩ .

(٢٨) S . I صفحات ١٣٦ و ١٩٤.

(٢٩) S . I صفحة ١٣١.

(٣٠) S . I صفحة ٦٠

(٣١) S . I . صفحات ٥٩- ٦٥.

(٣٢) هذا أقصى افتراض في عمل «الديمقراطيات» على سبيل المثال صفحة ٣١.

(٣٣) S. I صفحة ١٦٦.

(٣٤) R. Ruyer, Les Nourritures psychiques, Calménn- Levy, coll. "Liberte de l'esprit ١٩٧٥ الفصل ١١.

(٣٥) لايمكن توضيح الأسرة المتندة باعتبارها مصفوفة اجتماعية للهندوس.

(٣٦) S . I صفحة ١٤٠.

(٣٧) قدم بشلر تفسيرا (تعليلا) لذلك، S . I صفحة ٦٠ وصفحات ١٤٠- ١٤١.

(٣٨) D. Riesman, The Lonely Crowd مطبعة جامعة ييل ١٩٥٠.

(٣٩) Democraties صفحة ١١.

(٤٠) La Nourriture des Hommes ، صفحة ٢٨٣.

(٤١) S . I صفحة ٦٠.

(٤٢) O. Herrenschmidt في المقطع المشار إليه آنفا صفحة ٢٣٩.

(٤٣) انظر S . I صفحات ٥٣، ٧١، ١٧٤، ١٨٧- ١٨٨. في كل هذه الاشارات توجد صفة غالبة ومخدر للناس عن قوتها الساحقة.

(٤٤) S . I صفحات ٦٨- ٦٩.

(٤٥) S . I نفس المصدر صفحة ٦٨.

(٤٦) S . I صفحة ١٣٧.

(٤٧) التعريف القيدي للانسان الذي أشرنا اليه آنفا ضروري في هذا الاطار.

(٤٨) S . I صفحة ١٨٤.

(٤٩) S . I صفحة ١١٣.

(٥٠) انظر مقالة «ت. نارسون» (السوسيولوجيا والميثولوجيا)، ١٩٨١ ، صفحات ٨٣ ـ ١٠٠

(٥١) J. Cazeneuve, La Raisond'etre, 1981, Chap. 1

(٥٢) S . I صفحة ٦٥.

(٥٣) انظر « د.د و يوسيون » (البنية الاجتماعية والبنية الفكرية)

(٥٤) G.Dumézil, Rituels Indo - européens ١٩٥٤ صفحة ٧ (هامش ١٩) صفحة ٢٣ .

(٥٥) ل . دومونت فى " Entretiens avec Le Monde " الجزء الرابع من «الحضارات» صـ٢٠٧

(٥٦) S . I صفحة ١٩٤ .

ديوچين

العدد ٩٣ / ١٤٩

محتويات العدد

الكساندر كيورانسكو

شكل الزمان

تعتبر هذه الملاحظات امتدادا لملاحظات صديق هو «ميرسيا الياد» ، الذى تعامل مع مشكلة الزمان أكثر من مرة .ولقد اهتم الفلاسفة بهذه المشكلة التى تهمنا جميعا فترة طويلة . كما أن طبيعة هموم ايلياد قد أجبرته على ذلك ، ولكن بعيدا عن كل هذا فإننا نشعر بأن الموضوع كان قريبا من قلبه ، وماكان يسميه «رعب التاريخ» كان مشكلة أساسية بالنسبة له . ولقد تحدث عن ذلك باسهاب فى «المقدس والمدنس» ، وأسطورة العودة الأزلية» ، و«صور ورموز» . وكان مدخله إلى المشكلة مدخل فيلسوف وأخلاقى ولكننا نعرف أن هذا المفكر المعروف كان موسوعيا فى الواقع .

ان قراءة هذه الأعمال شيء لاغنى عنه إلى حد ما . ومن جهة أخرى فإنى اعتقد أن أعمال ايلياد معروفة جيدا إلى حد أننا نستطيع أن نراجع فى عجلة المعلومات الأساسية لمشكلة الزمان بصفة عامة . ولا يعنى هذا أننى لاأدرك الصعوبات . وباختصار على أن أتكلم فى موضوع لا أعرف عنه شيئا . وعلى أن أضيف فى دفاعى أننا جميعا فى نفس الموقف . ان الزمان تصور لايسمح بتعريف . ويكفى الاستشهاد بالقديس أوغسطين حيث أنه الفيلسوف الذى منح هذا الموضوع اهتمامه الأكبر . «لو سألنى أحد ان كنت أعرف الزمن فسأجيبه أنى أعرف . ولو سألنى ماهو فسأجيب بأننى لا أعرفه» . وبدوره اقترح باسكال بحكمة أنه لافائدة من البحث عن تعريف طالما أن الجميع يعرفون مانتحدث عنه ويفهمونه . وهو على صواب دون شك ولكنه نفس استدلال القديس أوغسطين . ان القاموس العلمى لـ «ليلاند» وهو من نوع لاروس الصغير للفلاسفة وقد غامر بتقديم

ترجمة : ايهاب محمد حافظ

تعريف فى شكل جيد ومناسب . الزمان «حركة مستمرة من خلالها يصبح الحاضر ماضيا». ورغم موافقتى فلست أقل دهشة . ان الزمان كما قلت هو ما أراه فى ساعتى وانى لمقتنع أنه مامن أحد سيعارضنى لسبب بسيط ، هو أن هذه الحقيقة لا ترضى أحدا . أن الأشياء هى ماهى عليه . فلماذا نحاول اعطاء صورة لشىء لاصورة له؟ هنا تصور أو حسب مايقول آخرين غريزة ، لايجب أن يكون لها صورة ذهينة من الناحية النظرية . إذن كيف نستطيع أن نتمثلها ؟ وهى حاضرة الوجود دائما فى كل مخيلاتنا حتى أننا لانستطيع تناولها بدون التفكير الذى يضفى عليها انطباعا ذهنيا يحدد هويتها ، أو قواما رمزيا يسمح بتصنيفها واستخدامها .والأكثر من ذلك أن «كانط» لم يمنحها صورة فحسب : بل جعلها صورة أولية سابقة على التجربة . صورة من الصور بدونها يعجز الذهن عن تقرير المقولات* وبنى العقل الأساسية . وفى الواقع فإن التخيل يجد حلا لكل شىء . وطالما أنه (التخيل) لايستطيع تعريف الشىء فى ذاته - وإنما يمكن أن يتحدد به الشىء فى ذاته؟ - فإنه يفترضه من خلال التذرع بتمثيل المقال الذى يتواطأ معه الزمان تواطؤا غريبا ثم اختلاقه بطريقة طبيعية . وقد أدى هذا إلى نتيجة مزدوجة تعرفها جميعا : الخط المستقيم والدائرة .

ان ملاحظة دورات الطبيعة مثل تعاقب النهار والليل والفصول والشهور وعصور الانسان ودورات النبات ودورات النجوم والأعمال الزراعية تؤدى - من خلال الاستقراء - إلى فكرة رجعة الزمان على نفسه وإلى الصورة الذهنية لزمان سرمدى حلقى يدور على نفسه بلاانقطاع . ونحن نقر ونسلم بسهولة ويسر بفكرة ان الزمان يعطى الانطباع بالحركة والتعاقب والفرار . وفى الواقع فإننا أقل حساسية لفكرة هذه الحركة الدائرية ولو أنها كانت أول فصول ذاكرتنا الجمعية ومازالت . «ان شله خيوط الزمان تنحل فى بطء» على حد قول بودلير ، وكما يقول شوبنهاور «ان الزمن مثل دائرة لانهائية الدوران ، قوسها الهابط يمثل الماضى وقوسها الصاعد هو المستقبل ، وفى قمتها نقطة متناهية الصغر تلمس نقطة المماس هى الحاضر» . ولجد نفس الصورة عند القديس أوغسطين ولدى جون دى مينا

* المقولة : الأصل اليونانى يدل على مايقال بغير تأليف ، قد يدل على جوهر (انسان فرس) ، أو كم (ذوساقين أو ذو أربع) ، أو كيف (أبيض كتاب) .. إلخ فهى بوجه عام تطلق على كل تصور ذى مفهوم واسع تندرج تحته الأفكار والوقائع (المراجع) .

الخامس عشر . ومن جهة أخرى فقد لفت بورجيه الأنظار إلى الاتفاق فيما بين فكر شوبنهاور وماجا، فى رسالة بوذية تنتمى للقرن الخامس عشر تعرف ب «طريق الخلاص» .

ان الصورة التى تشكل اقترانا مع ماسبق ، أكثر الفة بالنسبة لنا . فالزمن حركة مستمرة فى اتجاه واحد : انه زحف وفرار وتحليق ونهر وسريان وهبوط : أو كما يقول هوارس : "Fugaces Labuntur anni" . «أو مثلما يحدث فى حياتنا» . كما يقول دانتى . أو «بعناء انهت السنون دربها» كما يقول مارتين . ان التمثلين الرمزيين يبدوان متعارضين ولكنهما فى الواقع يربطان ويكملان كل منهما الآخر لكى يوضحا بتحديد أكثر دقة عملية هى فى الواقع تشكيل للمجرد فحسب .

والواقع أن الدائرة تبتعث فكرة الحركة المغلقة على نفسها وهى ليست نفس حال الزمن . ولقد حال دون وقوع هذا الضرر تحول الدائرة إلى شكل حلزونى وهو مايبقى على الفكرة الأساسية للحركة الدائرية المستمرة ويضيف إليها مفهوم الانفتاح عند كل نهاية وكما هو الحال مع الزمن (المستمر المتصل) . وهكذا فإن الزمن الدائرى لاينتهى عند نقطة بدايته . فهو يستمر فى مساره بانتقاله هى فى تصورنا مكانية بحتة ، تسمح له بإتباع مسار مساو لها وان لم يكن مطابقا . ان الحركة الدائرية - لكونها مفتوحة الطرفين - تضيف طبيعة دورية للصورة الذهنية الخاصة بها مما يجعلها أكثر اقناعا .

من جهة أخرى فإن الحركة المستمرة ممثلة فى الخط المستقيم تعتبر مسارا طويلا جدا بالنسبة للتخيل . وعادة مايتم تمثلها فى الذهن على أقسام أو فترات : المجموعة الجديدة المترامية الأطراف ، ونرى فيها الزمن على نحو أفضل من خلال العصور التاريخية أو الجيولوجية أو الفلكية . ان هذا التقسيم إلى فترات ، وهو احتياج طبيعى ، قد أدى فى الواقع إلى تقليص أهمية الزمن عن طريق بديل يتمثل فى التسلسل الزمنى للأحداث التاريخية . وهذا يعنى أنه مثلما افترض الزمن الدائرى وجود بداية ونهاية ، فإن الزمن الطولى قد حقق تقسيمه من خلال الدورات . وعن هذا الطريق كان اقحام التاريخ فى حسبان الزمان السرمدى الذى لايمكننا التعامل معه . بطبيعة الحال فهو سلسلة من الصدوع والتراكدات وهو موضوع سوف نعود إليه . ان هذه التعديلات البسيطة فى الصورة الذهنية هى أمر أكثر أهمية مما يبدو : فقد أضافت إلى صورتنا الذهنية عن الزمان الطولى فكرة الاتجاه الذى هو رمز الغائية . ومن الواضح أن الزمن ليس نهاية فى حد ذاته: ولو أردنا أن

نضع له نهاية فهو أمر يعود على سبيل القصر إلى الانسان . ولو اقترف الانسان خطأ مافى أى وقت ، فإن هذا الخطأ يعلل بالحاجة الماسة إلى فهم الزمان لكى يملك الانسان ناصيته ، وأيضا بالحلم - المستحيل - باستخدامه على نحو رشيد .

***

تعتبر الهند والبراهمانية أفضل مثالين للتطبيق الشامل والمتفرد للنماذج الدائرية أو الدورية . وهنا سوف اقتصر على أهم الخواص وأكثرها وثاقة بتاريخ التخيل . وأول مايشد انتباهنا منها هو صرامة البناء الرياضى للكون الذى لا أساس له سوى الصورة الذهنية للدائرة وفكرة التكرار المتناهى واللامتناهى ، المستوحى على الأرجح من السنة الطبيعية ومن العودة الدورية للفصول ، قد مضى فى طريقه من خلال الاستنباط وباستخدام الأعداد الكبيرة والمتوالية الهندسية . فالدورة الكاملة أو (الماهايوجا mahayuga) تتألف من دورات قصار أو يوجات* من أطوال غير متساوية وتستمر أمدا يبلغ ٤٣٢٠٠٠٠ من سنواتنا .وكل ألف ماهايوجا تكون دورة كبرى تعرف بالكالبا kalpa ، وكل اثنتين من الكالبا تؤلفان يوما واحدا فى حياة الإله براهما . وإذا كنت مصيبا فى حساباتى فمن المفترض أن الإله براهما سوف يعيش عددا محددا من السنين تبلغ ١١٠٥٩٦ يتبعها أحد عشر صفرا . وهذا يعنى أن الآلهة . نفسها ليست بخالدة . وأن حياة براهما مهما بدت طويلة فما هى إلا فصل أو حلقة فى لولب لانهاية له .

ان هذه الوفرة العددية برهان جيد على عدمية الفرد . ودون أية مبالغة فإن الأمد الذى ننسبه إلى طرفة العين لطويل جدا لو قورن بالوقت المفترض لها فعلا وإلى ذلك ينبغى اضافة تفاصيل أخرى بيد أنها مثبطة . ففى مسيرة الزمان الصارمة فإن العالم بأسره متورط فى الطريق الهابط تجاه التداعى والهرم ، مثل الفصول والدورات النباتية أو عصور الانسان . ويتكرر توالى انهيار الكون مع كل دورة قصيرة أو طويلة . وكل الدورات تمتثل لتراكيب بنائية متشابهة : خلق - انحطاط وسقوط - كانت عودة إلى الأصل . ثم اليوجا (العصر) الرابع وهو التفسخ والانحلال . وربما نكون بالفعل قد بلغنا هذا الحد الآن ، فطبقا لأحد النصوص المقتبسة عن «ميرسيا إيلياد» لقد بات من المعروف أن الملكية فى غضون

* يوجا yuga : أحد العصور الأربعة من دورات الزمان عند الهندوس وهى غير الـ yoga وهى الرياضة الهندية الشهيرة لتخليص النفس من الجسم والارادة والعقل (المراجع) .

الفترة الحالية أصبحت وحدها هى التى تمنح المكانة الاجتماعية وان الثروة بمفردها صارت مصدر القيمة ، كما اضحت النهمة (الكلف) والشهوانية وارضاء الملذات هى الروابط الوحيدة بين المتزوجين فالرياء والاكاذيب هما الشرطان الوحيدان للنجاح فى الحياة ، والجنس هو وسيلة المتعة الوحيدة . وطالما أن كل وجود هو تكرار لنفس القوانين فإن كل تناسخ سقوط وكل حياة تدهور وفسادة وهكذا سيكون من الصعب أن نعتبر الحياة هدية الآلهة .

لم يفكر الفلاسفة اليونانيون بطريقة مختلفة . فقد أدرك «انا كساجوراس» أن الكون - الذى ولد من دوامة بحرية أزلية - يقوده العقل فى مجازات حيث التعاقب الدورى هو القانون العام . كذلك أدرك أفلاطون أن حركة النجوم دورية وادرك أرسطو أيضا ذلك وعرف الزمن على أنه «عدد من النجوم» . وتوصل أفلاطون إلى نتيجة مفادها أن دورات التاريخ - مادام الواقع انعكاس للفكرة الأبدية - تكرر دورات النجوم وبالتالى تكرر حياة الفرد دورات التاريخ . وكنتيجة لهذه الحسابات فإن دورة التاريخ تستغرق ٤٠٠٠٠ ألف عام .

وكما فى الفكر الهندوسى - الذى لابد أنه قدعرفه بطريقة غير مباشرة - فإن دورات افلاطون تتكون من ثلاثة مراحل : عصر ذهبى ثم تداع يتسم بالشيخوخة والاضطراب وأخيرا تجديدا وانبعاث . وعلى مستوى المجتمعات الانسانية فإن ذلك يتوازى مع سلسلة من المراحل الاجتماعية السياسية التى لاتتفق تماما مع تلك المراحل السابقة . فهى تبدأ بسيطرة الارستقراطية ويتبعها حكم الأقلية ثم الديمقراطية وأخيرا الاستبدادية . ولابد من فهم هذا التطور كفساد متعاقب حتى مرحلة معينة شبيهة بتلك التى تحدث عنها هيراقليطيس والخاصة بالتحول التام للعناصر من خلال تدهور يحيل النار إلى هواء والهواء إلى ماء .

ان هذا المفهوم الدورى للزمن ناجح . لقد كان هناك شكوك وحسابات لا تستقر على حال حول أمد الدورات مما يصلح لأن يكون موضوعا للنوادر والملح فحسب . وعلى من يودون الاستزادة الرجوع إلى أحد أعمال مارجريت لوفلر «الدائرة ، رمز» (١٩٤٧) وأيضا إلى جورج بوليه «تحول الدائرة» (١٩٦٢) . وأيضا إلى الدراسة التى نشرت فى ديوجين نفسها لـ روجيه كيلوا «الزمن الدائرى ، الزمن المستقيم» ديوجين ، ١٩٦٣ ، رقم ٤٢) .

وربما يكون أكثر اثارة هنا أن نختبر مايعيه التخيل من هذه الرموز التى تعتبر «آفاقا مغلقة» حسب مايقول ديلثى . وكما يقول لنا الرواقيون من خلال ماركوس اوريليوس فإن «الروح العقلانية» تهيم حول العالم ... وتتدبر الزمن السرمدى واضعة فى الاعتبار الخراب الدورى وتجديد العالم . إنها تخاطب نفسها فتقول ان خلفاءنا لن يروا شيئا جديدا وأن أسلافنا لم يروا شيئا أكثر أهمية مما رأينا نحن أنفسنا .و نستطيع القول بأن رجلا متوسط الذكاء فى الأربعين من عمره قد رأى كل الماضى والمستقبل» ، تلك قضية حملية ، ولكنها مع ذلك أفضل مما وعدنا به لوسيليو ڤانينى عام ١٦١٦ : «سوف يعود أخيل إلى طروادة». أو ماقاله توماس براون فى عام ١٦٤٣ من أن «افلاطون سوف يشرح مذهبه مرة أخرى فى مدرسته» ان هؤلاء يتشائمون لم تسمح لهم كراهيتهم للحياة برؤية شىء سوى التكرار الخالص الممل والمتمثل فى كل ميلاد جديد .

وعلى حد سواء ، فمن الصحيح أن التخيل ينظر - بشكل حتمى - إلى الزمان الدائرى كنوع من الأسر أو السجن . ويؤكد هيجل أنه ليس الأفراد وحدهم ، بل والمجتمعات نفسها أيضا تعيش تحت تأثير بنى معلقة يستعصى اختراقها على التاريخ وفى كل الحالات نجدها منيعة ضد تخلل الأساطير الجديدة التى يخترعها وينقلها التاريخ . ولهذا السبب فإن المفكرين القدماء لم يتوقعوا أى خير من المستقبل الذى هو وحده الموئل الأخير .

أن عبارة "Quid Sit Futurum Crasfuge quaere" لم تكن مزحة جارحة أو روغانا وتملصا من هورانس فحسب : ان كل ماجاء فى أعقاب العصر الذهبى كان بالضرورة انحدارا بلا نهاية . إن كل الفكر الهيلينستى على بصيرة بوجود المثل الأعلى من ورائه والجبرية قبالته . ولقد أوضح بنديتوكروتشه ان سالوست وتيتوس ليفيوس وتاشيتوس كانوا ينظرون إلى المستقبل بمرارة حيث أنه عملية معماة وقاسية لاترحم تفوح منها رائحة التفسخ.

وعلينا أن نضيف أنه فى أثناء هذا الانهيار فى المنظورات المستقبلية ، تلتمع ومضة مغررة من أمل شديد الضآلة نتيجة لفكرة التقمص التعويضى . وهذه واحدة من «الأخطاء التى نحتاجها» كما يشير لذلك فونتيبلى - إذ من الواضح أن العلاج أشد سوءا من العلة. ولقد بدأ نيتشه بالسخرية من الايقاعات الدورية للتاريخ والأمل الكاذب الذى اذاعه فيثاغورث حتى اكتشافه الشهير فى ١٨٨١ الذى أدى به إلى الوقوع مرة أخرى على

قانون العودة الابدية أو اختراعه ، وحتى لو لم يكن هو الذى اخترع الاسطورة ، فقد اعطاها على الأقل اسما احتفظت به . والأكثر من ذلك أنه وضع قاعدة للتصرف سوف تجزينا فى هذا الفردوس اللولبى : يجب أن «نعيش كما نتمنى أن نعيش فى الزمن القادم وبالتالى من أجل الابدية بأسرها» . كذلك بورجيز فقد سخر بدوره هذه النفحة الرقيقة من الالهام . واتهم نيتشه بأنه قد أتى من اطواء النسيان» بالفرضيات الأغريقية التى لاتطاق الخاصة بالتكرار السرمدى ، وجاعلا من كابوس الذكاء هذا مناسبة لجلب السرور .

هذه البهجة يمكن أن تكون لاذعة ومريرة فقط ، فقد كان لنيتشه اتباع وكان شبنجلر واحدا منهم . وكلنا نعرف أن شبنجلر لم يكن متفائلا . فالحياة الثانية أو التقمص ليس لها أية جاذبية فى مستقبل كتب عليه أن تنهكه الشيخوخة إلى جانب أن الأبدية نفسها ليست مكافأة على وجه اليقين : إن الفكرة أو المفهوم يتجاوز ادراكنا ، وبالتالى لايمكن أن يكون موضوعا لأى حلم أو رغبة . وهنا قد يكون من المفيد أن نستعيد آخر رسالة مؤثرة لبنديتو كروتشه عام ١٩٥١ : «مهما يبدو الموت حزنا وشعورا بالغم والاكتئاب فإنى كفيلسوف لا كالفلاسفة ، لايرون بوضوح أن أكثر مايفزع هو ألا يستطيع الانسان الموت أبدا ، وأن يظل رهين محبس هو الحياة ، وألا يكف عن تكرار نفس ايقاع الحياة بصفة مستمرة» . وهذا يذكرنا بموقف ايطالى آخر مشهور هو جاليليو الذى يؤكد أن «من يريد أن يعيش للأبد فإنه يستحق أن يمسخ صخرة» .

ومن حسن الحظ أن فكرة العودة الأبدية ليست إلا نتاج الخيال ، وثمرة وهم آخر يفترض صورة دائرية للزمن . وهذه الصورة الأخيرة - كما نقول الآن - متكررة دوريا وقد كانت شيئا ناجحا فى الأدب . «إن الأبدية لاتمضى إلى الأمام تماما .. إلى الأمام تماما أنها ناقل كبير دوار .. ناقل كبير دوار» (توماس مان) . وكما يقول سارتر فى الجلسة سرية «نحن نطارد بعضنا البعض مثل الخيول فى دوامة الخيل الخشبية» . وتستمر الصورة الذهنية فى ممارسة الضغط على الذهن والفكر بعامة . فمن جهة يؤدى هذا إلى المفهوم المتشائم عن عالم ضيق منغلق على نفسه ، وبالرغم من الاصلاحات التى تجرى دوريا فإنه يظل دوما أكثر انهاكا وبؤسا . إن الوهم مثل النافورة العامة التى تعطى نفثات الماء المسترذذ على نفس المنوال دائما مستخدمة نفس المياه المرة تلو الأخرى . ومن جهة أخرى فإن فكرة الوجودات المتعددة تهم الابداع الأدبى وهى بالنسبة له مصدر شرعى ومؤثر للالهام على

أفضل نحو من وجهة النظر الشعرية .

إننا لانستطيع أن نجرى تحليلا هنا لهذا الموضوع الأدبى . ومع ذلك فإن قليلا من الأمثلة يمكن أن يكون لها بعض الفائدة لالشيء إلا لأن باشيلارد لم يقدم «منظومة للزمان» تصنع اقترانا مع «منظومة المكان» (يجب أن نضيف أن الموضوع الذى كان يشغله - نظرا لأنه يؤلف «جدلية الديمومة» - قد تم تمثله على مستويات مختلفة) .

ان شعراء كثيرون قد جعلوا التناسخ صناعة للايمان . فجيرارد دى نيرفيل يتحدث عن «حلقات من كل وجوداتى السابقة» فى كتابه «بنات النار» . كذلك فإن لامارتين يمعن النظر فى الفكرة بتوقع سعيد .

هذى أنسام الحياة تتصاعد بلا عودة
إذ تدور فى الكائنات بلا نهاية
تلك التى لاتتوحد ويجهل بعضها بعضا
ولن يطول الأمر بتلك الذات حتى تنبثق منها ذوات جديدة
كذلك ثيوفيل جوتييه فإنه يؤمن بهذا ، ويتخيل أن
منها تمخض التعاطف والمواساة
مصحوبا بعذوبة قاهرة
عبرها مضت الأرواح اليقظى فى كل مكان
وكأنهن شقيقات يتعرفن على بعضهن البعض

ولقد عالج الرومانسيون الألمان الموضوع بأسلوب مختلف . ووجد هولدرلين فى استرجاع الأحداث (التذكر) تفسيرا للعلاقات المناظرة للحيوات السابقة :

(ديوتيما ، أيتها الحياة النبيلة . شقيقتى ، ياقيودى المقدسة
لقد عرفتك بعيدا من هنا قبل أن آخذ بيدك) .

لقد لفت ستيفان زفايج انتباهنا للتشابه الغريب مابين هذا الشعر وبين ماأعلنه جوته لشارلوت فون شتاين

لقد كنت فى الزمن الماضى شقيقتى وزوجتى .

إن كافة الشعراء يشكلون عائلة واحدة من وجهة نظر معينة ولن تصيبنا الدهشة عندمانلاحظ أن بول ايلوار أدرك تأكد بعد التقمص المختلط مما أورده فى بيت الشعر

التالى :

(أنا أمى وطفلى فى كل لحظة من الأبدية)

وهناك آخرون ، مثل بودلير فى «الحياة السالفة» اكتشفوا أنهم هم من كانوا دائما

لقد عشت طويلا تحت أروقة فسيحة ذات أعمدة
وهناك حييت فى إثارة هادئة للحس والشهوات
فى قلب العشق للموج والثنى الساطع
وللرقيق العرايا يفوح منهن أريج العطور
ويرطبون جبهتى بخوص النخيل
وجل همهم تقصى
السر المحزن وراء سقمى وضناى)

وبالنسبة للشعراء الذى يشتمل فنهم على ملء فراغات التخيل فإن التناسخ يتعقد عن طريق التحولات التى تسمح عملية التذكر باعادة اكتشافها . أن فيكتور هوجو يقدم لنا مقياسا فيثاغورثيا للتحول فيقول :

(جبلا شاهقا يسد الأفق
حينئذ تنطلق روح ضالة من عقال محبسى
لقد تسنمت درجة فى سلم الكائنات
سنديانة كنت ، وكان عندى هياكل كنسية وكهنة
وسكبت خارجا أصواتا غريبة ادراج الرياح
حينئذ كنت أسدا يحلم فى الصحراء
يخاطب ليلا دامسا بصوته الهادر
لقد صرت الآن انسانا وصار اسمى دانتى)

إن «روبين داريو هو شاعر فيثاغورثى صميم قد وجد الالهام لدى هوجو دون شك فى قصيدة مشابهة :

(فى البدء كنت مرجانا
ثم صرت حجرا جميلا
ثم لبلابا أخضر يعترش الاحراج

ثم تفاحة
فسوسنة فى المروج
فشفتى صبية
فقنبرة تشدو كلما أصبح الصباح
أما الآن فإنى روح صداح

ولقد قام أميل بتعريف هذا الوضع أو بالأحرى هذا الاستعداد الطبيعى الذى كان يحلم به ، كملكة لإعادة التضمن* . إنها هبة القدرة على إعادة تسنم تيار الحياة أو الحيوات حتى يستطيع المرء التحدث عنها : لاحياة المرء الحالية فحسب ولكن أيضا عن توالى تطور الكائنات ونشوئها ، أى ألا يشعر الانسان بذاته كذات ولكن أيضا بسلفه - الحيوان والأوليات - لكى يحرر نفسه من الامكانات ، إلى الحد الذى يسمح له باختراق الضبابية التى تغلف خَلْقُه ذاته . إن «أميل» لايدعى أنه يعرف كيف يصنع ذلك . فهو يتحدث عنها كمراوغة مرغوبة «وكامتياز فائق للذكاء» . إنها المراوغة والحلم الخاصين بكل الشعراء وربما بنا جميعا . وسأقتصر هنا على ذكر مايمكن احرازه عند اعتلال الذاكرة ، وهو توهم رؤية سابقة . إننا نعرف أن الموضوع الرئيسى لدى رينيه دومال ، والجماعة المعروفة «اللعبة الكبرى جراندجو Grand Jeu» . التى كان أحد مبادئها أن «الأبدية اعتلال اختيارى للذاكرة» ، هو احياء وحث وحفظ للتجليات الساطعة للتخيل التى تضفى عليها الذاكرة فتنتها وسحرها . هذه التجليات التى تحمل الحالم إلى مايجاوز الزمان والمكان ، مخلدة على مر الزمن النشوة والجذل اللذان ليسا سوى القا وومضا قد تشكلا من جديد .

* * *

إن الشكل الآخر للزمان هو الخط المستقيم رمز الحركة المستمرة . ويفسر لنا كانط أسباب الاختيار الغريزى لهذا الرمز - مفاهيم بلا مادة** وأعنى بهذا أن المفاهيم غير

---

* التضمن implication أو اللزوم كما يترجمها البعض ، هو علاقة منطقية صورية بين حدين ، بحيث يكون الثانى هنها لازما بالضرورة عن الأول «مثل اللبونات والفقاريات ، فإننا لانتصور الأولى دون الثانية أو الأبوة والبنوة وهكذا (المراجع).

**يقصد بالمادة مابه يتكون الشىء فهى أصول الشىء وعناصره التى يتكون منها سواء أكانت حسية أو معنوية كمادة البناء أو البحث .... (المراجع) .

المسبوقة بالادراك تكون عقيمة بلا طائل وعلى أية حال فإن كل تفكير إنما هو تفكير فى شيء آخر . إن الزمن ليس شيئا ، التفكير فى الزمن مفهوم عشوائى يضطر التخيل إلى تجسيمه وتمديته (جعله ماديا) . وكمثال على تمدية المفهوم العشوائى الغفل يفترض كانط «تمثلا عاما للزمن بالخط المستقيم» .

وفى المطلق فإن الخط المستقيم نفسه ليس صورة ذهنية . إنه بالأحرى مفهوم مقدر عليه أن يكون بمستودع الأفكار المجردة . فهو كصورة ذهنية ليست له كثافة أو بداية أو نهاية أو اتجاه أو غائية . إنها فى الواقع . والحال كذلك ، مجردة هى الأخرى مثل المفهوم العشوائى اللامادى الذى ترمز له . ومن جهة أخرى فإن الصورة الذهنية التى يقدمها للزمن غامضة : حسب رأى كل المفكرين ، وبصفة رئيسية فإن فكرة الزمن لدى برجسون وهيدجر هى في نفس الوقت فكرة الأبدية والديمومة والثبات والتغيير . إن الصورة الخطية للزمن لاتأبه بهذه الفروق وتقدم نفسها للمخيلة دون تعليمات للاستخدام . وربما تكون الصورة الوحيدة التى تسمح للذكاء بعبور عتبات المطلق المحرمة وإن لم يكن هذا . إلا لأنها نتيجة لتركيز مختلف بقدر ماهو خطير .

إن الصورة الأدبية الى تلقيناها عن الزمان هى مزيج من التصور التوراتى المعتمد على فكرة التقدم تجاه نقطة بعيدة ساطعة والفكر اليونانى الذى استخدم الصورتين المكنتين للزمان . إن المشكلات الى توارثناها فى نفس الوقت مثل ذلك التصور اليهودى - المسيحى تتعلق بما سبقت الاشارة إليه من افتقار إلى تعريف للخط المستقيم . وعلينا أن نقول فى الحال أن هذه المشكلات لم يتم حلها بعد ، لكن الحلول لاتعوذ الفكر الأوربى .

إن الزمن له بداية وذلك يتفق مع التقاليد اليهودية - المسيحية . فقد وجد لدى الله قوة سبقت الخلق . وطبقا لما يقول القديس أوجستين . فهو لم يحتسب قبل بداية الخلق . ولهذا فإن الخلق هو نقطة الصفر فى ترتيب الأحداث تاريخيا بالنسبة لليهود كما هو بالنسبة للمسيحيين ولم يغير العلم الحديث تلك الصورة التخطيطية : فقام فحسب باحتساب بدايات جديدة تضع فى اعتبارها خالقا آخر . وعلى أى حال فهذه مشكلة تختلف عن مشكلتنا . وسنقصر حديثنا هنا على التخيلات التى سمحت بتفسير مفيد أو صالح للاستعمال لرمز الزمن . وفى الوقت نفسه كصياغة لـ «النظرة إلى العالم Weltanschauung» وفلسفة التاريخ .

وكما أن للزمن بداية فإن له نهاية أيضا . ومن الصعب بطبيعة الحال أن نتكهن بما ستكون عليه هذه النهاية . إن القديس أوغستين الداعية المتحمس للخيار المسيحى ، يرى صعودا فى طريق الانسانية ، تجاه الخلاص أو على النقيض سقوطا غارقا فى وهاد الخطيئة . وفى كلتا الحالتين لن تكون هناك نهاية للعالم ، يرتفع بها يوم الدينونية إلى قمة التأثير . وهنا فإن لدينا اقتراحا لايتعلق تماما بنهاية الزمان ، وهو أنه طالما أن الزمان يتضمن فكرة اتجاه وغائية للتاريخ . فإن الخط المستقيم ليس إلا وصلة تنتهى فى الرب كما بدأت منه .

إن هذه العودة إلى المنطلق تشبه على نحو غريب الصورة الذهنية عن الوهن والخراب المتعاقب للخلق . وهذه الفكرة مضمنة بصفة خاصة فى الاتجاه الهابط للزمن ، الذى هو السقوط فى هاوية الخطيئة . ويبدو هذا أكثر ايلاما واحباطا من مفهوم الزمان المستدير : إن الكارثة النهائية قاطعة وتقوض أى وهم ينحو تجاه أى بعث أو احياء محتمل . ويعوض هذا بطبيعة الحال صعود يمكن أن يكون تكفيرا ، تحررا بكل Scala Coeli وعودة البراقة، ولكنه نوع من الرهان أو المخاطرة على طريقة «الخاسرون هم من يفوزون» . إن حركة هذا الزمان ليست انطلاقة سهم صاعد . إنها بالأحرى انطلاقة صاروخ تكتسب فى الارتفاع ماتخسره فى الوزن . إن الوزن الذى تفقده هو كل مادية الحياة ، وكل بشائر الخير على الأرض . وإلى هذه الاستحالة* الأولى للصورة الخطية للزمان تضاف صور أخرى . فالخط المستقيم ، أو الوصلة التى تمر مابين خلق العالم حتى نهايته ، قد اجتاز على الأقل صدعين تاريخيين فمن جهة نجد أن الاتجاه التخيلي . لترتيبنا للأحداث التاريخية قد تغير بحلول الاله – الانسان الذى جاء بخلق الانسان الجديد . وبالنسبة لنا ، وللتراث الأوربى بعامة فإن نقطة الصفر لترتيب التاريخ هى ميلاد السيد المسيح . إن التغيير حقيقة تاريخية وقد نراه – كشىء عارض – ظرفا حقيقيا لايهم تاريخ التخيل . والحادث على أى حال هو أن الصورة الخطية التى تعذى إلى الزمان قد استحالت بشكل جذرى . إن عام الصفر ، الذى هو «وقت الظهيرة بالنسبة لكل العصور» كما يسميه بالنسيا ، الكاتب الأسبانى المغمور فى القرن الخامس عشر ، يبدو وكأنه يميز حدود دورتين : واحدة تنكص

---

* استحالة Alteration تغير فى الكيف بأن يتغير الشىء إلى شىء آخر ، مثل أن يتحول التراب إلى طين . (المراجع) .

وتولي الأدبار منا ، بلا مسوغ ويتم احتسابها بالقهقرة كما لو كانت العصور القديمة قد أولتنا ظهرها فجأة وكما لو كان الأقدمون جميعا ينتمون إلى عالم مختلف ، وينفصلون - بكل الآسى والأسف - عن قدرنا ، منبوذين قد حكم عليهم بالعار والشنار وقد غرقوا فى لجج الكوارث الكونية الخاصة بكل نهايات الدورات . أما الدورة الأخرى فتبدأ أو يعتقد - أنها تبدأ كإنبعاث أو تقويم العوجاج وفقا لتقديرات فلسفة الدورات . وفى مخيلتنا ، فإن القدماء قد بارحوا التاريخ من البوابة الخاطئة : تشهد بذلك كافة الشخصيات العظيمة التى التقى بها دانتى فى الجحيم والذين تم حرمانهم جميعا من النعمة الآلهية .

أما الصدع الثانى فلا يمكن تأريخه بنفس الدقة . لقد ولج فى الوعى الجمعى بواسطة مذهب التطور . وقد ظهر هذا التجديد كفكرة رئيسية وبديل للأديان الحقيقية ابتداء من القرن الثامن عشر . وإنه لمن السهل أن نجد له ارهاصات قد انقطعت الصلة بها ، ولكن التطور فى حد ذاته ليس هو مايعنينا هنا . وأنه ليكفى أن نتذكر أنه من خلال الدين الذى تراجع والمخيلة التى صارت أكثر جسارة ، أن الأمل فى التغيير الذى أعيد تأسيسه والذى يؤكد باضطراد الحاجات المادية ويعمل على اشباعها ، يمكن أن يقمع كل تعال للتاريخ ، وأن يبرر تماما وجودا مقصورا على مظاهره المادية . لقد كانت عملية تم تحديدها ببطىء ، وكانت بطبيعة الحال متنافية مع الموقف الاوغسطينى .

إن كل هذا أمور لاغور لها دون شك : وهى موضوعات لاينبغى المرور بها مر الكرام إنها تثبت على أى حال أن الزمان الخطى يسمح بالانصهار - أو التشويش مع الصورة الذهنية للمكان الدورى . وهذا برهان آخر على الخيار الذى تتركه الصورة الخطية فى الذهن. وفى هذا التحالف تكتسب الصورة الخطية القوام الذى ينقصها . كما أن إعادة استخدام رمز الدورات القصيرة قد سمح بظهور دورات زمنية مختصرة تضاهى تراكد جريان الزمان ولحظات تصلبه (المتخيلة) والتى فيها يصبح من الممكن القاء نظرة خاطئة تتمشى أو تزامن الفكر الماضى .

إن هذه الافتتاحية تمنح الحركة روحا (أو محركا) هى تقريبا التعريف الوحيد المناسب للزمان ، وهى فى نفس الوقت مصوغ متعالى* ودلالة نهائية للتاريخ .

* * *

* التعالى هو بوجه عام مجاوزة الحدود المألوفة ، وبوجه خاص مجاوزة العالم الحسى والمتعالى هو ماسما على الواقع فلا يستمد من تجربة ولا يختلط بالعالم الحسى : نقول فكرة متعالية ، «والله هو الكبير المتعال» . (المراجع) .

وفيما يتعلق بالتاريخ ، فإن الصدع الذى وقع فى منتصف القرن الثامن عشر قد يبدو فكرة منافية للطبيعة أو العقل ، حيث تبدو كما لوكانت تستخف بالقفزة العظيمة المتقدمة التى تحققت فى عصر النهضة ، وليس هذا غفلة وإنما من الجائز جدا أن يكون خطأ . وحسبنا أن نتناول بالتمحيص تأليف وفساد صورة ذهنية للاوعى الجمعى . وفى هذه الحالة تصبح الصورة واحدة من النتائج العديدة لعصر النهضة . بيد أنه كان على التجديد أن يمارس ضغطا على اللاوعى الجمعى لفترة طويلة ، قبل أن يحقق هذه العلمانية المذهلة التى أضيفت على فكرة الغائية فى التاريخ . لقد حدث فى القرن الثامن عشر أن تم ترسيم ديانة التقدم بصفة قاطعة . قرنان من الزمان استغرقهما استبدال الهياكل الكنسية بالحساب والأرقام ، والخوف من المستقبل بآفاق احتمالاته ، أن التأخير لم يكن طويلا على الاطلاق.

وبتعبيرات تاريخ الأديان ، فإن عصر النهضة يعتبر تجديدا أو ميلادا ثانيا ، واحياء لاسطورة نظامية «مؤسساتية» . وعودة إلى روما كما كانت فى «الزمن الردىء Illo Tempore» . ان المضامين الدينية التى يحملها الاسم Renaissance بمعنى الميلاد الجديد ، قد أشار إليها كل من بانوفسكى وفرانكو سيمون . ومالا يمكننا الشك فيه بأى حال من الأحوال هو العلاقة الماضوية فى الادراك الذهنى لها .

إنه هذا العصر الذى أعاد بالقوة كافة العناصر المهجورة لتراث متماسك ومتشبث وإن كان باليا : تحكم الاسطورة وواقعيتها ، وسطوة المدافعين عنها ، وبمضى الوقت السلطة بصفة عامة ، محاكاة النماذج القديمة ، والهوس بالمندثر وتحيينه وجعله واقعا بحيث أننا عرفنا بإسمها علم الآثار ، والاطلال ، والنصوص والمتون ، وفقه اللغة ، ولاتينية شيشرون الجميلة ، وعمارة ڤيتروڤيوس ، وطب بقراط . إن الهيبة التى تبعثها الآثار فى النفس شىء مثير وصبيانى إلى حد ما : ويمكن هنا أن يروى المرء حكاية العروس الشابة التى ترتدى فستان زفاف جدتها أمام مذبح الكنسية لتجلب لنفسها الحظ . إن كافة رجال عصرالنهضة قد أدركوا ورددوا بالاجماع أنهم قد ارتفعوا على أكتاف القدماء . لقد حثوا الخطى تجاه المستقبل ، ولكنهم تراجعوا القهقرى فى ذات الوقت حتى يظل أسلافهم الذين كانوا مرشديهم نصب أعينهم دائما : Simulante anteretroque Perspiciens (بترارك) ؛ Praepostere Vivit Humanum Genus (جالاتيو) . لقد كان

ادراكهم الذهنى للتاريخ خلقيا (دوريا) : «هذه هى الدائرة التى من خلالها تحيد كل الجمهوريات» (ميكافيللى) ، «لقدكان العالم كما هو دائما وكل شىء فيه أو سيكون فيه كان له وجود سابق ، ونفس الأشياء ستحدث مرة أخرى» (جويتشياردينى). إن هذا الالتحام بالماضى لايسلم بالصورة الذهنية لصدع . أنه ليس تغييرا ، بل عودة إلى الماضى.

والأكثر من ذلك أن ثمة أساطير جديدة ذات طبيعة حلقية (دورية) قد ظهرت وذاعت خلال عصر النهضة من أشهرها الاسطورة المعروفة باسم Mutatio Imperii التى كان شاهدها الأول أوتو دى فريزنچن فى (القرن الثالث عشر) والتى تتنبأ بانتقال صلاحيات ومركز السيطرة العالمية حسب حركة الشمس الظاهرة ، مرورا بالفرس إلى الاغريق ثم الرومان فيما بعد . وقد أعاد كامبانيلا تناول هذا المخطط متنبأ بأن «الكنسية الرومانية سوف تهاجر إلى العالم الجديد عن طريق أسبانيا ثم بيرو ثم اليابان ، ماضية حول العالم من الغرب إلى الشرق» حتى ينتهى بها المطاف فى بيت المقدس . وجوهريا ، فإنه نفس المسار الدورى للتاريخ الذى سيتبناه فيما بعد «ڤيكو» فى Corsi e recorsi «وكانتيمير» فى Historia incrementorum et decrementorum Aulae Ottomanicae و«مونتسكيو» فى «عظمة الرومان وانحلالهم . وعلينا أن نقر . بأن ادورات هى صمود الحياة . بالاضافة إلى أنها لم تزل حديثة وعصرية . لقد كان بورجيه يحمل إزاءها فضولا مثابرا ومقلقا للبال ، كما توصل رينيه جينون فى «عالم الكم ورموز الزمان» إلى نتيجة مؤداها أن الرمز الخطى هو السبيل الوحيد الباقى ، وأنه «تبسيط زائد» وأن «التمثل الحقيقى للزمن هو المزود بالادراك الذهنى التقليدى للدورات .

إن فكرة التقدم تكمن فى الصورة التى تمثل لنا حاليا للزمن الخطى . وهى مرتبطة بفكرة المضى قدما التى لم تغفل المعنى الارتقائى للأمل المسيحى . حيث تتركز العيون ، إن لم يكن على غد واعد فعلى الأقل على الوعد بمستقبل أفضل . إن تزامن أو توافق المسيرة إلى الأمام مع التعاقب والاطراد لم يأتيا عبثا وهنا تم تحديد الصدع . لقد أعقب الادراك الذهنى المتفائل ، للدورات صورة ذهنية مشجعة وحاثة تجعل من التقدم علة وجود raison détre التاريخ وتحديد معناه المضمر والملازم . إن صعود الـ Scala Coeli قد أصبح Scala Mundi . إن الزمان لاينتهى فى الله وإنما فى نقطة غير معينة كما هو

الأمر بالنسبة له . نقطة تحدد لها المخيلة فطريا سرنما يجاوز تحقيق كافة امانينا . ويبدو أن التغيير لايمكن عكس اتجاهه ولايمكن حصر نتائجه .

إن الصورة الذهنية الجديدة تناقض وتبطل الادراك الذهنى الاوغسطينى للزمان . ولكنها لاتنكر العناية الالهية فى التاريخ . إنها تعفى الله فحسب من هذه المسئولية بأن عهدت بقسمة الانسان ونصيبه إلى الانسان نفسه . إن وصمة العار التى دمغت الجنس البشرى بسبب الخطيئة الأولى والتى قابلها عصر النهضة بشكل ديالكتيكى ، بالاحساس بكرامة الفرد أصبحت (أو كان يجب أن تصبح) شعورا بالرفعة والمسئولية . ان الاستدلال الذى يشكل أساس هذا الصرح الضخم والفخم ، قد أخطأ بلاشك فى الافراط فى الثقة بالانسان . وبالنسبة لهم فإن الضيق بالزمان قد تحول إلى حرية فارغة من مضمونها . إن الاشباح القديمة لم تختفى تماما : فقد أفسح الفزع من المستقبل الطريق لخوف من الحاضر .

من وجه النظر العلمانية للتاريخ ، فإن النموذج الهيجلى قد أتاح بناء فلسفة جديدة للتاريخ تعتمد على التعالى الأقرب منالا من الله . ولقد جذب روسو الانتباه إلى العرى الداخلى للأنا .وهكذا أثر التاريخ بعد أن تحرر من قيوده السماوية أو الاسطورية ، وبعد استيعابه كتاريخ للانسان وحسب ، أثر فى الأدب وتاريخ الأدب . وكما كان منتظرا ، أصبح الكاتب - أكثر فأكثر - مؤرخا من تلقاء نفسه . لقد اتسم القرنان الماضيان بغلبة الشعر الغنائى إذ صرنا أكثر ميلا للاعتراف على أنفسنا منذ أن توقفنا عن الذهاب للاقرار بذنوبنا فى الكنيسة ، وعلينا ألا ننس - حسبما أشار هيجل - أننا «مهما نكن ، فنحن أيضا تاريخيون» وفى ذاكرتنا الباطنة (التى لاتتجاوز عتبة الشعور) تحمل النماذج الأصلية لذاكرتنا السلفية . إن ديالكتيكية* الحياة والزمان كما نفهمها قد أفسدتها ديالكتيكية أخرى أكثر تماسكا واصرارا - فيما بين الأنا والغير .

إن تصورنا الذهنى الجديد قد حقق مأثرة أخرى عويصة بأن خص نفسه بالمستقبل لقد أصبح الان شيئا عاديا ومروضا ويتعامل معه المفكرون ورجال البنوك والمؤلفون كما لو كان وفيا . كنا من قبل ، لانغامر باقتحام آفاق المستقبل مالم يكن الواحد منا مجوسيا أو

* الملازم بوجه عام هو كل مالا يقبل الانفصال عن موضوعه كالثقل بالنسبة للمادة (المراجع) .

** من (Dialectic) بمعنى الجدل وهو طريقة فى المنافسة والاستدلال وقد أخذ معانى متعددة فى المدارس الفلسفية المختلفة (المراجع) .

كاتب خيال . أما الآن فقد نقل إلى الكومبيوتر وجعل منه الأدب مكانا للمدينة الفاضلة ، لقد أصبحنا الآن غارقين فى أدب التوقع الذى يشبه حاضرنا بطريقة غريبة وقاسية .

ومن الحقيقي أيضا أن المستقبل الذى نتحدث عنه يقبع خلف الباب . إننا لم نعد نعتقد فى الهاوية المظلمة واللانهائية التى كانت تخيف القدماء والمسيحيين كذلك . لقد صغرناها إلى أبعاد ملائمة ونادرا مانفكر فيما يجاوز ذواتنا : ولقد حدث هذا جزئيا بسبب ذلك الانحراف أو التحيز الذى يقول بتنوع الزمان . إن الفكر التاريخى ، شأنه شأن الفكر الفلسفى ، قد تخلى عن الدوائر الهائلة لصالح البحوث القطاعية : فالمنظومات الهائلة هى هم رجال الفلك . وبالنسبة للفلسفة فلقد نجحت في اقحام فرق كيفى فيما بين الزمان والديمومة (برجسون) أو الزمان والزمانى* (هيدجر) . الأمر الذى فاقم من دياليكتيكية الوجود والعدم . ومازلنا حتى الآن بعيدين عن مداواة روعنا .

إن الصلة بين شكل الزمان ومحتواه من حصر نفسى** لواضحة تماما . ولقد جعل هيدجر من زمانيته مرادفا للقلق . وبالنسبة لميرسيا ايلياد فإن التصميم الخطى للزمان هو رمز «الحنين للأبدية» والواقع أن الخوف من اللامتناهى أو على نحو أكثر دقة تناهى اللامتناهى بالنسبة للفرد هو شىء قديم قدم الانسانية . ونحن لانستطيع شيئا سوى تغيير خوفنا ، وإذا كان الزمن الدائرى رمزا لمحبس متواصل ، فإن الخط المباشر وحشة وعدم .

إن الأوهام التى تولدت فى المخيلة الجمعية بسبب فكرة وجود نهاية للزمان ، قد اختلفت عبر العصور ولكن الرعب من التاريخ بقى على حاله . «إن نهاية العالم قد باتت قريبة» ، «اتجه بفكرك نحو الله» كانت تلك هى الصيحة التى أطلقها القديس سيبريان فى القرن الثالث . أما صيحة مونتان «إنني انتزع ذاتى من ذاتى وأهرب بها كل يوم» فقد صارت لدى باسكال «إننا لانعيش أبدا وإنما نتمنى أن نعيش» . وعند كالڤن «وإنى أرى

---

* الزمانى : مايجرى فى الزمان ويقابل الازلى ويطلق أيضا على المادى والزائل فى مقابل الروحى والباقى تهم الاطباء النفسيون (المراجع).

** الحصر النفسى هو الضيق النفسى والجسدى الذى يتراوح بين القلق والفزع . وهو حال مرضيون وعند معظم الوجوديين سمة تسود حياة الانسان تنبثق عن شعور الأنية انها وحدها فى العالم فى مواجهة الاختيار . (المراجع)

ذاتى وهى تستنزف وما من لحظة تمر إلا وأرى نفسى . وقد ابتلعتنى الأمواج أو اطبقت الأرض على» . وقد وافقه بوسويه ذات مرة عندما قال «نحن دائما على شفا العدم» .

إن قلق الانسان المعاصر قد أصبح أكثر لطفا* وأقل تحديدا ولكنه لايختلف فى طبيعته. إلى جانب أن ذلك ليس نتاجا للفكر المعاصر : بل على العكس ، فقد نكون أكثر دقة إن قلنا أن الفلسفة الحديثة والأدب والفكر بعامة ليسوا إلا نتيجة لهذا القلق . وإنى لأعتقد أن جوبير فكر فى السبب الأول الذى يعتمد على نفس الديالكتيكية كما هو الحال دائما : «إن أفكار الأبد والمكان تحظي بشىء من السماوية ، وهو ماتفتقر إليه فكرة الديمومة الصرفة والدوام البسيط «وهكذا فإن السبب الأول هو أفول شمس الآلهة ووفاة الإله «بان» العظيم ، الأمر الذى لايمكن تلقيه إلا بصراخ الرعب . أو بلامبالاة الرواقيين ، التى تطفىء كل اشتهاء تجاه الحياة ، والتى يقول فيها بودلير

السأم ، ثمرة اللامبالاة المقطبة ،

يغتصب كل عروض الخلود .

فى هذا الرعب من التاريخ «الذى يسود العالم اعتقد البدائيون أنهم قد وجدوا العلاج فى الأساطير التى تعيد إليهم الطمأنينة والشعائر التى تردهم إلى السطح . وبالنسبة لنا فإن روحانية الشرق قد ارتدت عن أن تكون راضية بالاستغراق فى التأمل الخالص ، طبقا لما يقول به ماريو ميونيه ، الذى يمضى فى القول «إن الغرب وحده هو الذى كان قادرا على إيجاد حالة مثالية فيما بين التصوف والعمل»** . وفى حين أن هذا العمل شىء وهمى، فهو ليس الدواء الشافى ، بل علاج مموه بسيط يلهى المخيلة ، ومثله مثل الأساطير ، إذ يقدم امكانيات مهدأة أوبائة للطمأنينة . وهذا قليل ولكنه وفير فى ذات الوقت .

ومن الناحية الموضوعية ، فإننا لانملك إمكانية تعديل اتجاه مسيرة الزمان . ومن الناحية الذاتية ، فإن لدينا وسائل الغائها أو عكسها أو اطالتها أو ايقافها ، بالرغم من أن ذلك لايتم إلا من خلال استخدامنا الشخصى والمنعزل . إن الأفعال التى تنتج هذه التأثيرات تفرض العزلة على الموضوع ولكنها تظل حائزة لموهبة القدرة على تخفيف الزعر

* اللطيف ماهو منطلق سريع بحيث لايمكن لمسه أو الامساك به ، ومن الآراء والأفكار ماهو أصيل (المراجع) .

** العمل هو الفعل وإن كان أخص منه ، لأن الفعل يمكن أن يعزى إلى القوى المادية ، أما العمل فلا يطلق الا على الفعل الصادر عن العاقل والمتسم بالروية والفكر والقصد . (المراجع)

من التاريخ والحصول على مخرج أو الوهم بمخرج من الزمان .

ولايستطيع الضعيف* الحصول على هذه النتائج إلا بوسائل تذهب ضد أحدها أو فى أغلب الأحيان ضد ذواتها . لقد تنبأ روسو بلحظات قوية نصبح فيها كفاءً لذواتنا » حيث لم يعد الفرد وعيا وإنما انفعالا ، وعنفا ، وافراطا . ويقول بودلير على نحو أكثر وضوحا «على المرء أن يكون دائما فى حالة ثمالة حتى لايحس عبأ الزمان المروع» . ومن بين الوسائل التى تسمح بالهروب من الواقع عن طريق تمجيد الفكرة التى نسجناها حول قوتنا الخاصة ، علينا أن نشير إلى المخدرات التى هى من بين هذه الوسائل ستظل أفضلها . ومنذ حوالى قرنين من الزمان بدأ الكتاب والعقلانيون يتناولونها لغاية تجريبية ومعرفية مزمعة . ومن بين هؤلاء توما الاكوينى الذى أكد أن العقاقير المخدرة قد أتاحت له أن يعيش سبعين عاما فى ليلة واحدة . ولكن هذا ليس سوى التكرار اللاشعورى لأسطورة الحياة كشلة أوكرة خيط مغزول تنفك وتنشر على مدى اليوم . والآخر هو تيوفيل بوتيبه الذى كان يتباهى بمعرفته لليال تشغل «حوالى ثلاثمائة عام» . بقى ثالث هو هنرى ميتشو الذي اكتشف فى شراب المسكالين ، الذي يسبب نوعا من الهلوسة ، موهبته كرسام .

وليست الوسائل كلها زيغا أو ضلالا . فالتأمل الصوفى الذى عينه دانتى لأقصى درجات السعادة فى الفردوس يقع فى القطب المضاد ولكنه هبة خاصة توزع بتقتير شديد : فالروح تعصف حيث تريد وربما لاتريد أن نكون جميعا أرواحا طاهرة . وفى المقابل فإن المكان المقدس لم يزل من الممكن بلوغه ، ولعل هذا بسبب أنه غالبا مايكون خاليا . إننا نعرف من وجهة نظر المؤمن أن الزمن الطقسى الذى يلغى فراغ الواقع ويصنع صورة ذهنية لركود الزمان أو توقفه وإن صح القول توقف الأبدية .

لقد ألحق ميرسيا إلياد الساعات والأيام التى كرست للخلق بفكرة الزمان الطقسى سواء أكان بحثا فنيا أو أدبيا أو علميا . وفى عالمنا الدنيوى فإن هذه الاضافة الزائفة لما تبقى لنا من قوى روحية يمكن فهمه بسهولة . ومن المؤكد أنه فى أى عمل خلاق هناك مجال للتجاوز وتغيير الأوضاع بمعنى وجود مخرج للقوى الباطنية التى توقف نفسها على تعالٍ ، يبطل التأثيرات السلبية للزمان حتى يصبح وسطا محايدا .

---

* الضعيف ضد القوى ، وهو من الكلام ماكان دون الفصيح ، ومن الأدلة ماكان غير منتج ومن العلل ماكان له أكثر من معلول محتمل الرقوع ومن القياس ما يعطى نتيجة جزئية مع أن مقدمتيه تسمحان بنتيجة كلية . (المراجع) .

كل هذا حسن جداً . ولكنى لا أستطيع أن أدع التفكير فى أنه من وجهة النظر تلك فإن أى قارئ يصبح مبدعا هو الآخر . فهو يخلق العمل الذى لايعد مُدَركا سهلا . إنه ينتحله ويتبادل كل منهما العيش فى الآخر . إن طموحاته وأمانيه تمتلك قدرا من تعال أكثر تواضعا دون شك ، ولكنه يبدو مشابها لذاك الذى يبحث عنه المؤمن فى النطاق المقدس . وكل هذا يفترض فى الواقع فعلا إيمانيا ووجودا لتفان عارم . والفضل لهذا التفانى الذى يؤدى بالقارئ إلى حال من النشوة والوجد بصورة مصغرة ، إنه يشارك دون كيشوت مغامراته ويصبح مزامنا للشخصية وللمؤلف فى نفس الوقت ، مثلما يكون العابد معاصرا لرجل الدين ولتضحية السيد المسيح فى الوقت ذاته . إن القارئ الذى يخلع نفسه من الحاضر ينتحل - على نفس المستوى - ماض دون كيشوت بمقدار ماينتحل ذاكرة سيرڤانتس ، وذاكرة كيشوت وذاكرته شخصيا . إن الزمان الحقيقى - إذا افترضنا وجوده - قد تم الغاؤه وأصبح القارئ يرى من خلال مشيئته وحده معجزة زمان مختلف وقد انفصمت عن ملابساتها من خلال نقاء سريرته .

ومثل ذلك فإنه قد يستطيع - لو حذا حذو جوته - أن يصبح داعيا دون أن يحتار بفاوست مشغوفا بهيلين الطروادية ، وأن يفتن من ناحيته بحبها ، وأن يعاصر جوته ، بينما يطفو وعيه بزمانه الخاص كقطعة فلين فوق «أمواج قد صنعت بمر العصور محيط الخلود» (ثيوفيل جوتييه) . وفوق هذه الموجات تطفوا أيضا . آخر المعجزات التى بقيت لنا ، وارث الأماكن المقدسة السابقة على حضارتنا ، تلك التى أضفيت عليها العلمانية وإن لم تجرد تماما من صفة القداسة ، والتى تحمل لنا المعجزة الوحيدة ، ألا وهى معجزة الكلمة ، وإنه من الصحيح أن رينان قد كره صناع المعجزات المحدثين الذين يقومون بالمعجزات دون اعتقاد فيها . ومن الصحيح أيضا أن فى الايمان وحده خلاص الأرواح ، ومع ذلك وفى وسط شقوتنا فإن قليلا من الايمان أفضل من لاشىء .

اعتقد أنه لابد من ملاحظة أخيرة . لقد تحدثنا طويلا عن المخيلة والاستيهام وهو أمر غير عادى من حيث أن ذلك هو أحد قضايا تاريخ التخيل . وفى رأيى أن هذا المدخل يمكن أن يفيد أيضا فى تاريخ العقلانيات . أهذا تخيل جديد ياترى؟ لقد أكد سارتر أن الشىء الوهمى ليس بمقدوره أن يحدث عملا عليًّا* ، فعندما لاأعرف ماهية الزمان فلن أستطيع

* العلية : العلاقة بين العلة والمعلول أو بين السبب والمسبب (المراجع) .

أن أقول أنه وهمى . وفى السارترية لاينبغى ذلك إذ أننا لانستطيع أن نقول بأنه وهمى ثم نستخدمه فى تعريف الموجود* . ومن جهة أخرى يؤكد أورتيجا جاسيت أن «حقيقة الايمان هى وظيفة الوجود فى حد ذاته» . وأن وجود الفرد يتم تنظيمه بدءا بما يؤمن به ، وهو مايسمح ضمنا بامكانية تأثير مباشر لافتراض** الزمان عبر رموزه .

ويمكن البرهنة على ذلك بطريقة مختلفة ، ففى كتابه «اللغويات والأنثروبولوجيا» يصف بنجامين لى وورف - العالم اللغوى المعروف - بإفاضة الموقف الثقافى للغة «الهوبيز» وهى قبيلة هندية أمريكية . لقد لاحظ أن هذه اللغة لاتشتمل على أية إحالة أو إسناد للزمان - على نحو ضمنى أو صريح - أو للمكان ، وليس بها كلمة تدل بوضوح على الزمان ، ولا أى صيغة من صيغ التصريف توحى به ، أو أى مصطلح يتضمن فكرة الديمومة أو الحركة . وبالنسبة للمصطلحات الكانطية الخاصة بالصورة القَبْلِيْة للزمان والمكان ، فإنها قد استبدلت فى لغتهم واحكامهم بالمقابلة بين تصور الـ «الموضوع المثبوت» أو «الموضوع غير المثبوت» . وفى استطاعتنا أن نقول أن الموضوع المذكور واضح للعيان ، ومحسوس ، ومائل أو غير مائل . ويتساءل وورف «عما إذا كانت حضارة مثل حضارتنا يمكن أن تتحقق بمعالجة لغوية مختلفة للزمان» . ولكنه بعد التفكير لايسوق جوابا لهذا السؤال : وإنى لأشاركه الاعتقاد بأنه شىء لايستحق العناء . فالمعجزة قد ظلت حية فى الكلمة .

---

* الموجود ماهو متحقق فى الخارج أو فى الذهن (المراجع) .

** الافتراض : مسلمة توضع للاستدلال بها على غيرها أو مبدأ تستنبط منه النتائج بصرف النظر عن صدقه أو كذبه (المراجع) .

مساى كيبيد

الوسائل المؤدية إلى مفهوم «الحضور الأبدى» عند برجسون

يتضح هدف «برجسون» من فلسفة الحياة : وهو أن يحدد فيما فوق مذهب التقنية ومذهب الصياغة النهائية ، يكمن جوهر التغير والتطور طبقاً لنظام البقاء فى مقابل نظام القضاء والتجاور ، وقصده هو أن يخترق خاصية نظام البقاء . وبالنسبة للزمان ، فإن تحليلات الفلاسفة السابقين على برجسون ثبت أنها تحليلات خادعة ، لأنهم طبقاً لبرجسون انتهوا إلى اختزال الزمان إلى «تتابع آنيات» Succession of Simultaneities . وتأسيساً على نظام المراتب فإن مذهب التقنية يضع التتابع فى صفوف كالأرقام المسلسلة ، ومذهب الصياغة النهائية يضيف إلى التتابع قانون الأفضل : فكل شىء محدد ، والزمان مختزل إلى مجحرد مظهر .ولن نجد عملية بهذا العمق فى أى مكان آخر ، لأن الزمان يتم تصوره باعتباره إدراك لمنهاج معد مسبقاً ، وكل شىء منتشر ببساطة فى الفضاء .

* المعد تماماً وما يعد الآن The Already-Made And the Being Made

يبدو أن رؤية «برجون» العامة تختلف عن رؤية سابقيه للحقائق المعروفة ، وخصوصاً عن منجزات فلسفة «هيجل» . ومن خلال افتراض وجوب الوجود الفكرى "Thinking-Being" فى عمقه وحركته الجوهرية ، أليس هيجل هو الذى تولى فى نفس الوقت مهمة حل لغز الزمان ؟ وقد أطلق على محاولته هذه مصطلح «الديالكتيك Dialectics . ويخلص فى كتابه «ظاهريات العقل Phenomenology of Mind، إلى أن هدف التتابع هو «كشف أعماق الحياة الروحية» وهذا هو المفهوم المطلق(١) . فالزمان فى البداية عبارة عن حدس فارغ لذاته ، يتعمق وينمو فى الذاكرة والثقافة .وبذلك يصبح الرحم الذى تتطور فيه معرفة الروح لنفسها .فالحدس الفارغ هو ذلك العدم ، الذى

(١) هيجل G. W. F. ، «ظاهريات العقل» - صـ ٨٠٨ نيويورك ، مؤسسة ماكميلان للنشر .

* يرفع مقام الموقوت فى الزمان إلى الحاضر الأبدى أى إلى جزء ضرورى من الكل ، ذلك أن اللامتناهى فى صورته المادية المحسوسة يتزلق إلى تناهى ما هو محدد الزمان فى التاريخ) . (المترجم)

ترجمة : أحمد عبد الفتاح

من خلال مروره فى الوجود ، وإثارته للمتناقضات يجمع معلوماته .

وتقدم لنا المهمة التى افترضها هيجل مسئولية تقويم حكم برجون على سابقيه بالنسبة لمسألة الزمان . وحتى لو ثبتت صعوبة التقويم العام ، فيجب على الأقل أن نحاول شرح السبب فى إشارة واضحة إلى المعنى الأصلى للديالكتيك الذى ظن برجسون أنه مبرر ، لكى يعلق بأن «المحادثة تشبه إلى حد كبير المحادثة»(٢) . وبذلك يوحى بفكرة أن "الديالكتيك يمكن أيضاً أن يعبر عن الجديد باعتباره إعادة ترتيب للقديم" .

باستعادة الصور التى تربط هيجل بمفكر التناقض الأول «هيرقليطس» ، يمكننا أن نلحظ فشل برجون الواضح فى تقديره لأصالة الديالكتيك . فالطبيعة بالنسبة لهيرقليطس ليست عمياء أو ذكية ، بل هى بالأحرى تناقض . وهذه هى وجهة النظر التى ترقض بوضوح مذهب التقنية ومذهب الصياغة النهائية . ذلك أن الشىء لا يأتى إلى الوجود من خلال سبب تقنى أو علة أخيرة ، فالأجيال تتوالد من التناقض ، والتزواج العكسى . كما أن الحرارة ليست خاصية تنتجها البرودة بأسلوب تقنى أو غائى ، ولكنها وصفت بذلك لأنها تناقض البرودة . فالتناقض هو السبب للوجود ، ويمنحه حتميته أيضاً . «فالحرب أم الدنيا وملكة كل الدنيا »(٣) هكذا يقول هيرقليطس ، نحن إذن أمام رؤية تفسر العالم على أنه اضطراب دائم يؤدى إلى تناغم مؤقت بين المتضادات .

إن الصلة بين هيجل وهيرقليطس مليئة بكثير من التنافر ، فعند هيرقليطس لا يمكن حل التوتر Tension الذى هو الروح الجوهرية للعالم . أو بمعنى آخر أن الحركة ليست ديالكتيكية والوجود ليس له تاريخ . وطبقاً لذلك لم يفسح هيرقليطس مكانا لقدوم الأفضل ، وتذويب وتجاوز الشر . وهو كفيلسوف تقنى لا يشير إلى عملية عمياء ، ولكن لأن القانون المطلق للوجود هو أن نظل فى هذا التناقض غير المحلول ، ولذلك يظهر الصراع كظاهرة دائمة التكرار . فالموت والحياة ،والقبح والجمال ، والضعف والقوة ،والفرح والمعاناة .. الخ تعيش معا بالتأكيد . ويأتى تعينهم من وحدتهم . فالقبح لا ينمو اطراديا فى اتجاه الجمال ، ولا الجمال يعنى نفى القبح ، فالمتضادات يمكن أن تتبادل أماكنها ، ولكن لايمكن أن تتطور إلى الأفضل أو تتوقف . فتناقضهما محكم . إن إدراك العالم باعتباره توتر لا يمكن حله، يعد رفضا للزمن وينتهى إلى سكون متقلب . فالنظام العالمى هو «نيران أبدية Everlasting fire تتوهج بمقاييس وتنطفئ بمقاييس (٤) كما يقول هيرقليطس . إن

(٢) هنرى برجسون Henry Bergson «العقل الخلاق» صـ ٩٦ ، نيويورك ، المكتبة الفلسفية .

(٣) هيرقليطس Heraclitus «العناصر الكونية» صـ ٢٨٥

(٤) هيرقليطس نفس الموضع صفحة ٣٠٧ .

التمزق الداخلي (الجوهري) للوجود ، على نحو ما ، لا ينقص ولا يتجاوز ، بل يجمد العالم . وقد فهم هيجل هذا تماماً : لكي يُدخل إلى العالم احتمال الحركة إلى الأمام . قرر أن يضع في اعتباره التوتر مع الميل المتأصل إلى الحل .

وهذا هو الديالكتيك الذي لا يعتبر فقط تناقضا ، بل تجاوز التناقض . ولدفع الوجود في الزمان ،اضطر هيجل لتصحيح الميتافيزيقا القديمة في نقطة أساسية . فقد اضطر أن يتعمق في عالم الميتافيزيقا التام والثابت ، لكي يدخل فيه العدم ، أي الافتقار إلى التعيين . فالوجود ليس هو ذلك الجوهر الذي تنتسب إليه المستندات، ولكنه ذات تبحث عن التعيين وقادرة أن تعين نفسها من خلال حركتها . وعلى حد قول هيجل لابد أن نعترف بجدارة هيجل لفهمه، لـ «الملائم» باعتباره «ذات» .(٥) وعلى أساس هذا التشابه ، اعتقد البعض أن المذهب البرجسوني(٦) هو في الواقع تنويع على المذهب الهيجلي . ورغم ذلك فالفرق بينهما شاسع . فالمذهب البرجسوني يقاوم الديالكتيك ، لأن الديالكتيك يفترض ما نبذه برجسون بقوة : التتابع المستمر للزمان . وبناء على ذلك يقول هيجل :

« تفترض المراحل المختلفة للفكرة المنطقية شكلا للمنظومات المتتالية ، ويكون كل منها مبني على تعريف محدد للمطلق . لأن الفكرة المنطقية يتم رؤيتها وهي تبسط نفسها في عملية من التجريد إلى التجسيد ، لذلك فإن المنظومات المبكرة في نظر تاريخ الفلسفة هي أكثرهاتجريدا ، وهي في نفس الوقت أكثرها بؤساً .وعلاقة منظومات الفلسفة المبكرة بالمتأخرة تشبه جداً أيضاً علاقة تطابق مراحل الفكرة المنطقية: بمعنى آخر أن الأولى محفوظة في الأخيرة ، ولكنها ثانوية ومغمورة(٧) . »

وبالنسبة للتطور الخلاق ، فإن برجسون يقول :

«يمكن أن تكون حركة التطور بسيطة ، وكان يجب أن نكون قادرين على تحديد اتجاهها ، فإذا وصفت الحياة مسارا واحدا ، مثل مسار كرة صلبة أطلقت من مدفع ، إلا أنها تواصل اضطرادها كالمحارة التي تنفجر بدورها إلى عناصر يقدر لها أن تنفجر ثانية . وهكذا الزمن غير قابل للقياس . فنحن فقط ندرك الشيء القريب إلينا ، وتحديداً ندرك الحركة المنتشرة للانفجارات المدمرة(٨) ».

---

(٥) هنري برجسون «التطور الخلاق» صـ ٢٤٠ . Maurice Merleau - Ponty, L'union de l'ame et du corps chez Malebranch

(٦) موريس ميرلوبونتي «اتحاد الجسم والروح» عند «مالبرانش ، وبيران ، وبرجسون» صـ ٨٥

(٧) «هيجل» منطق هيجل» ترجمة وليم والتس» وهو الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية التي ترجمها وليم والاتس صفحة ١٢٥ - ١٢٦ اكسفورد مطبعة كلارندون .

(٨) موريس برجسون «التطور الخلاق» نفس المرجع ص ١٠٩ .

يتقل المقطعان السابقان معنيين مختلفين للزمن والتطور . والزمن بالنسبة لهيجل مثل الدائرة التى تنمو على نحو اطرادى متحد المركز . فى حين يقطع برجسون الدائرة ويترك الزمن بغير حدود . وهذا هوالفرق بين الديالكتيك والخلف . فبينما يتطور الديالكتيك ويسترجع الكونى العام من خلال وسطية ، يهدف التطور الخلاق ، على العكس من ذلك ، إلى الفردى وليس الكونى العام . ويسمى التطور خلاقاً لأنه يتجه بالتحديد إلى الأصيل . وبالنسبة لبرجسون ، لأن الديالكتيك يعود دائما إلى الكونى العام الذى صار مجسداً فحسب ، فهو يعكس حركة ظاهرة فقط . لأنه ببساطة يظهر الكونى العام باعتباره تجسيدا ، فهو لايسبغ عليه غموضا حقيقيا ،وتبعا لذلك فهو لا يبتكر .

ولأن الديالكتيك فى خدمة الكونى العام ، فهو معرض لمخاطر ترك الواقع جانبا ، فمعارفه مكتسبة من المنهج التاريخى الذى يعرض الزمن على أنه تتابع تفصيلات (خصائص) تتألف من خلالها العموميات . ذلك أن الأصيل والمختلف والفريد ، والذى نسميه الواقع (الذى يُعدّ) تتم رؤيتهم بأعتبارهم لحظة ،وصورة للكونى العام . وتنبعث أصالتها وتستوعب من خلال الكونى الذى يبعدها إلى موضع تكون فيه مجرد لحظة بلا حقيقة جوهرية واستقلال . وكل زمن يدرك أمده على أنه توليفة من الوحدة والتضاعف . «ولكن إلى أى حد يمكن التسليم بهذه العملية الغامضة ذات الظلال والدرجات ، والتى أكرر أنها غير واضحة تماماً (٩) هكذا يقول برجسون .

لذلك يطلب منا برجسون أن نجرب مفهوما آخر للزمن .وتأتى المشكلة من واقع أنه بين الماضى والمستقبل نميل عادة إلى رؤية استمرارية منطقية فقط . فالمستقبل هو الماض"الذى تغير ،ولذلك نظل على نفس الحال ، حيث الماضى والمستقبل يعد اطرادا متواليا . وسوف نفهم جوهر الخلق فقط إذا مافهمنا التتابع ، ليس باعتباره استمرارا منطقيا ، بل باعتباره اختلافا . وفى هذه الحالة يمتنع المستقبل عن أن يكون الماضى الذى تطور ؛ ولكونه غير متضمن فى الماضى ، فهو ليس أكثر من شىء قابل للاستنتاج . وهو على حالته هذه لأنه يغير الماضى لا أن يستمر فيه . ومن خلاله يكون الماضى غير مكتمل أو منجز لنفسه ، بل امتد من خلال كونه شيئاً آخر Otherness، يحل محله بديله الذاتى. لذلك لا يشبه الديالكتيك حيث الماضى والحاضر والمستقبل يرتبطون باستمرارية تاريخية . ويحتاج الأخير ليس فقط إلى الوحدة الأصيلة لكى تظهر فى تكاملة ، بل أيضاً يثرى نفسه من خلال ضبط نتائجه من خلال الأسلوب التراكمى . أما الوحدة عند برجسون فهى ممدة ، وعناصرها غير مقدر لها أن تُجمع وتُصحح بنفس الطريقة ، لأنها كائنات لها حياتها وتتحرك بطريقة

(٩) برجسون «التطور الخلاق» نفس الموضع ص ٢١٨ .

دائمة التشعب .

وهذا لا يعنى أن نقـول إننا يجب ألا نبـحث فى الأسبـاب والظروف ، فـهى مـوجـودة بالفعل ، ولكن ما ينتج عنهم ، الأصيل ، والمختلف ، ذلك الذى تكون فيـه الآن مـختلفة عن تلك التى تولدت عنها ، لا يمكن حسابه على نحو دياليكتيكى . فبالنسبـة لنا يوجد زمان ، وذلك لأننا ننتظر ونتـوقع ، وليس بسبب أن هناك شيـئاً مـا آخر يحقق ذاته على حسابنا ، ولكن لأن واقعنا يصنع على نحو أبدى ، وحضوره يمثل أقرب نقطة فى غموضه . ذلك أن الواقع ليس تطوراً بمعنى تلخيص التـاريخ ، بل بمعنى الانفجـار السـاحق المسـتمر والتطور الخلاق . والأسباب التى يمكن أن نحصيهـا ليست تعيينا ، بل هى تكرارات على الأسـاس الذى ينجح من خلاله الإبداع (الخلق) أو التـشـعب ، عن طريق سلسلة مـن جيل مستمر من الفروق (الاختلافات) .

ولنأخذ حالات محددة . فهيجل مثلا يفهم المذهب الرواقى Stoicism باعتباره فلسفة تستنكر القوة وتقدم تعريفا للحرية المجردة فى عـالم السيطرة والعبودية ، بمعنى أنهـا حرية «على العـرش وفـى القيـد»(١٠) . وستظل الفلسـفـة الرواقـيـة بالنسبـة له نفى ونقـيض ومرفوضة كخلق أصيل . وبمتابعية منهجه العام فهو يحاول ، تبعا لذلك ، أن يضع الفلسفة الرواقـيـة فى سيـاق تاريخى أو منطقى سـابق عـلى الإدراك . ويعـتـقـد لذلك أن الرواقـيـة استنفدت شروحها عندما تم وضعها فى حركة التاريخ . وعلاوة على ذلك ، يمكن رد الفطرة السليـمة بأن نقول ، رغم ذلك ، إن مـضمـون الرواقـيـة لا يمكن أن يتـحدد مـن خلال المكان الذى تشغله فى التطور التـاريخى ، ولكن يتـحدد مـضمـونها بأصالتـها التـامة وتفردها . وهى ليـست لحظة فى تـاريخ الروح ، بل انفـراج للإطار المشـتـعب للثـقـافـة ، لأنهـا تحـمل الشاهد على تفتت الروح المفاجىء ، وليس وحدتها .

والمثال الآخر الذى نأخذه لنوضح هذا التـضارب بين الديالكتيك والتـطور الخلاق يتـجلى فى الأسلوب غيـر المألوف الذى سلكه برجسـون ليـشـرح الفرق بين الحـيوان والنبـات ، وربط هذين الأسلوبين بالميل إلى تطوير ملامح مـحددة على حسـاب مـلامح أخرى . فـبينمـا تميل حياة النبات إلى السكون من خلال تعزيز القدرة على تجميع الطاقة من الشـمـس ، مباشرة ، تكون حـيـاة الحـيـوان تطويرا للحـركـة والإحـسـاس . وهذا التـشـعب بالتـحديد لا يـقـدر الديالكتيك على تأمله . لأن حياة الحيوان بالنسبة للديالكتيك تمثل مرحلة معينة فى تحول المادة الأصيلة . وفى هذا التحول تحتل حياة النبات بالضرورة مكانا أدنى ، بسبب عدم قدرتها على التـعيين . فحيـاة النبات ، لذلك ، ليست نوعـاً مختلفا من الحـيـاة ، بل هى

---

(١٠) هيجل «ظاهريات العقل» نفس الموضع ص ٢٤٤ .

مرحلة أدنى من تطورالحياة نفسها . وقد صرح برجسون بمقولة قابلة للتطبيق على هيجل حتى وإن لم يكن قد أفصح عنها :

«إن الخطأ الرئيسي الذى أفسد ، منذ أرسطو حتى الآن ، أغلب فلسفات الطبيعة ، هو أن ترى حياة النبات ، على أنها حياة غريزية عاقلة ، وأنها ثلاث درجات متتالية لتطور حياة واحدة لها نفس النزعة ، بينما توجد اتجاهات متشعبة لنشاط انقسم فى أثناء نموه»(١١) .

بالإضافة إلى أن هيجل يصارع باستمرار لحل التناقض المتولد من الحركات المتتالية وعملية التجميع ، دون أن يحقق نجاحاً يذكر . فمثلا فى مفهومه لتاريخ الفلسفة ، نراه متمزقا بين رؤيتين متعارضتين . فهو يود من ناحية أن يوضح أن المنظومات الفلسفية السابقة لم تُستبعد لأنهاتشكل مراحل دنيا ، ومن الناحية الأخرى لا يمكنه أن يمنع عملية التجمع عن طريق دحض الفلسفات السابقة ، وتحويلها إلى مراحل بائدة . وقد ظن أن باستطاعته أن يوفق بين هذه الرؤى المتصارعة من خلال التأكيد بأن :

« لا يتعامل تاريخ الفلسفة فى معناه الحقيقى مع ماض ، ولكن مع حاضر أبدى حقيقى : لا يشبه فى نتائجه متحفا لانحرافات الفكر البشرى ، ولكنه هيكل مكرس لأشباه الآلهة(١٢) » .

وبعيداً عن إزالة التناقض ، فإن هذه الملحوظة الإضافية تعزز فرضية «برجسون» . ففى التحليل النهائى ، إذا بسط التتابع فكرة الأبدية وغرق مرة أخرى فيها ، فإن البرهان يقام على أن الزمن بلا معنى حقيقى وفاعلية . فهو مجرد حركة ظاهرة بلا نتاج حقيقى .

وقد واجه مفكر مثل سارتر عقبات مماثلة ، رغم المحاذير التى التزم بها فى نقد وإعادة ترتيب الديالكتيك . وفى كتابه «نقد العقل الديالكتيلى» وضح سارتر باهتمام كبير أنه عندما اقتصر الديالكتيك الماركسى على المعرفة المجردة بالحركة التاريخية ، تحول إلى رؤية دوجماتية ومثالية للعالم . ولكنه من خلال حركة تأرجح مذهلة يصحح الأفكار التى شجبها فى أثناء إظهاره للديالكتيك "كنشاط تجميعى"(١٣) . فقد حاول «سارتر» أن يوائم بين الكلية والخصوصية غير المقنعين : فنحن لا نرى كيف أن التجميعية تترك استقلالية معينة للخاص ، إلى شىء ماحى . وتثير قراءة عمله هذا على العكس من ذلك الاهتمام بأن شيئاً حى يُدرك تماماً من خلال مقاومته للعمليات التجميعية .

وبالنسبة لدور برجسون ، فقد تحرى فى هذا الدوران العسير إلى التجميعية وجود الميل

(١١) برجسون «التطور الخلاق» سبق ذكره ص ١٤٩ .

(١٢) هيجل «منطق هيجل» سبق ذكره ص١٢٦ .

(١٣) چان بول سارتر «نقد العقل الجدلى» Jean-Paul Sartre, Critique of Dialectic Reason ص ٤٧ .

الفطرى . وبسبب هذا الميل فإن مهمة الذكاء البشرى لكى يجعل هذا الانطلاق للوحدة (بدلا من التجميع) موضوعا للفكر البشرى ، صعبة جداً . فذكاؤنا يترصده الخوف أن الوحدة عندما تنفجر من خلاله إلى التعددية قد تنتهى إلى تجاور بلا ديناميكية أو مغزى . ويبدو أن الاستمرار بدون التجميعية أمر غير قابل للتأمل .

وفى عين برجسون تتقدم الحاجة إلى التجميعية من الخطأ الأصيل لذكائنا الذى ينسق واقعا أكبر للخمول وليس للحركة . فذكاؤنا يحتاج تفسيرا للحركة . والتجميع والجاذبية والارجاع هى تفسيرات يقصد بها شرح استمرار الحركة . ولكننا إذا ما فكرنا فى الحركة كما هى ، يظهر الخمول على أنه توقف بسبب المقاومة ، فالحركة تعتبر أكثر الأشياء طبيعية .

وهذا يعنى أن الوحدة مفهومة باعتبارها دفعة أصيلة ، والحركة المقسمة على نحو غير محدد تستمر بنفس الدفعة . فالدفعة فى الخلف ، إنها ليست مقصودة لذاتها ، بل الهدف هو الجديد ، الخلق . وتتميز هذه الدفعة جوهريا بالمقاومة (الموضوع) التى تلقاها ، وينتج عن ذلك التضاعف ، ليس كمخصب فى ذاته ، ولكن كوجه آخر لذاته . وهذا هو جوهر البقاء عند برجسون : الاستمرار الذى يصبح من خلاله الشىء شيئا آخر . والدفعة ليست تناقضا ولا أثرا سببيا ، لأنها دائما تسفر عن الآخرية (أى كون الشىء شىء آخر) . وسواء أكنا نتعامل مع التغير الكيفى أو الممتد أو التطورى ، فإن المبدأ دائما واحد : عالم يبقى لأن بديله يولد على نحو ذاتى . وكون الشىء شيئا آخر فهو يتأصل فى ذلك الجهد ، وفى هذا الحد الفاصل بين المحدد المتعين وما لايمكن التنبؤ به . ويكمن هذا الشغف بالحياة والجدية فى هذا الجهد ، فى هذا الانتقال إلى الآخرية . ويجب أن نعترف أنه مقارنة بالنواميس الأفلاطونية ، فإن ما أنجزه هيجل لايمكن انكاره . فمن خلال تقديمه للسلبى فى العالم ، صحح النواميس التى فهمت الوجود باعتباره السقوط الأبدى . وقد لعب هذا التصحيح بلاشك دورا فى إدراك أهمية الصيرورة بالاضافة إلى وعيه بما اكتشف حيث كتب :

«إن حياة العقل الأبدى ، يمكن أن نتحدث عنها إذن ، باعتبارها حب لاهى بنفسه ، ولكن هذه الفكرة تنهار داخل التنوير أو قد تصبح خالية من المعنى تماما إذا فقدت جديتها ، ومعاناتها وصبرها ، وأداء مهمة النقيض (السالب) »(١٤) .

ولم يكد يحذرنا من هذا الخطر حتى وقع فيه . فكتب عن «المطلق» «لابد أن نقول إنه نتيجة بالضرورة ، تكون فى النهاية هى الحقيقة الفعلية»(١٥) . أكل هذا الألم والصراع ليقرر ماكان مفهوما وسابقا على الوجود! . إن خدعة هيجل كلها أمامنا : يجعلنا نعتقد

فى الصيرورة ، ويهيج فينا الشغف بغير المكتمل ، ولكن من خلال بناء معناه ومضمونه مقدما . فالصيرورة منطقية وظاهراتية ، أبدية ومؤقتة .

وبهذا التحليل لاتختلف الهيجلية عند برجسون فى تحليلها النهائى عن الفلسفات الأخرى . فالزمان يظل بلا مغزى حقيقى . فكيف إذن يكون له هذا التأثير؟ ربما لأنه بالمقابلة مع أفلاطون الذى تحدث عن سقوط الأبدى ، و«كانت» الذى حددنا بالنسبة للظاهرات ، فقد شحذ هيجل السلبى (التناقض) الذى رغم أنه لايقدم جديدا ، إلا أنه يمنحنا تبعا لذلك ميزة أن نعمل الفكر طبقا للتناقض والصراع . فالحياة تصير درامية ، هكذا تنقل إلينا الاحساس بالجدية ، ونحن مدعوين دائما لنشهد مأساة . ويقول برجسون :

«إن الانسان يحب الأوضاع الدرامية المأساوية ، وهو ميال بشدة أن يلتقط من مجموع التاريخ أو من فترات تاريخية أقل أمدا تلك الخاصيات التى يتألق منها الصراع بين حزبين، أو مجتمعين ، أو مبدأين ، خرج فيها أحد منتصرا فى مقابل الآخر» (١٦) .

ولاثبات أن العالم ليس انعكاسا ولامظهرا ، فليس ضروريا أن نحتكم إلى السلبى ، بل يجب أن نتوقف ببساطة عن افتراض الوجود مقدما ، وعندئذ يصبح الوجود الذى يصنع، والوجود الذى يخلق ، والذى نخلقه هو المعنى المطلق للحياة . فشغفنا بالحياة لاينتج من حقيقة أننا نصارع ، ولكن من حقيقة أننا موجودين فى غموض الوجود . فالغموض يحرك إبداعنا . والدوام يؤسس المعنى المطلق للحياة .

وطبقا لهيجل ، فإن العقل ينمومن التناقض الذى يميل إلى السمو بنفسه . ويؤكد لنا هيجل أن هذا المفهوم يبعدنا عن تناقضات القوانين الخاصة (بكانط) حيث يوضح أن العقلى هو توفيق ، وتركيب للتناقض(١٧) . وإذا سلمنا جدلا بأنه على صواب ، فما الذى نحصل عليه فى المقابل؟ . أن نربط الحدود بالمطلق ، والخارجى مع الداخلى (الظاهرى مع الجوهرى) ، والذات مع الموضوع ، والكفر اليونانى مع المسيحى ... إلخ ، ليس الأمر

---

(١٤) هيجل «ظاهريات العقل» .

(١٥) هيجل نفس المرجع .

(١٦) برجسون «مصدرى الأخلاق والعقيدة» .

(١٧) تعاملنا فى هذه الدراسة بكثافة مع الديالكتيك الهيجلى . إلا أن ديالكتيك ماركس يقدم بلاشك بنية مختلفة . وماعلينا إلا أن نعى أن النقد الموجه لهيجل من ماركس كان من أجل قياس المسافة التى تفصله عن هيجل . وفى الواقع فإن ماركس مقتفيا أثر فويرباخ قد انتقد الخصائص التى تميز هيجل ألا وهى «الافتراض ، ثم السلب ، ثم إعادة التركيب» (الكتابات المبكرة ص ٣٩٣ ، مكتبة مليكان) . وأما عن نفى هيجل للعقيدة فقد كتب ماركس : «وإذا مافهمت العقيدة على أنها تحويل الوعى الذاتى للانسان، إذن لأصبح ما أدركه على أنه عقيدة ليس هو وعيى الذاتى المتحول المثبت فيها . وهكذا فإننى أفهم أن الوعى الذاتى الذى ينتمى للذاتى نفسها مثبت ليس فى العقيدة ، إنما فى تدمير وإعادة بناء العقيدة» . (الكتابات المبكرة ، ص ٣٩٣) .

استنباط شكل للفكر ليس له مكان بالنسبة للنموذجي ، لأنه ينغمس فى مفهوم يعرف فقط كيف يمزج ويخلط؟ .

التستر فيما بين الصيرورة البرجسونية والتكرار الأبدى عند نيتشه :

يذكرنا توجهنا النقدى نحو هيجل بنيتشه ، الذى شخص محاولة التوفيق بين الاختلافات باعتبارها عرض من أعراض الضعف . فرؤية الحركة باعتبارها إعادة بناء للعالم وليس باعتبارها دليل للفرد ، يعنى أن نتوقع منها ناتج لايعدو أن يكون خليطا، أى مزيجا ذو نزعات مختلفة . وفى هذه الحالة ، لاتكون الروح سوى خداعا ومهربا ، لأنها محرومة من كل السمات الجوهرية ، وكل الخصوصيات المتأصلة . ويكتب نيتشه قائلا «إن الحس التاريخى يعنى الغريزة والاحساس لكل شىء ، والمذاق واللسان لكل شىء : الذى يثبت فى الحال انحطاطه»(١٨) . ولأن برجسون أيضا يعارض الحركة فى اتجاه العمومية بالحركة المتشعبة ، فلايمكن مقاومة المقابلة بينه وبين نيتشه .

إذا كان نيتشه وبرجسون قد وصلا ، من طرق مختلفة ، إلى نفس التقدير ، فذلك لأن كلاهما لديه نفس الشكوك حول هذا التعارض أو ذاك . ونحن نعرف أن نيتشه ، وهو من أشد المعجبين بهراقليطس ، حاول أن يقبل نمط التفكير الهيراقليطى ، الذى يتغذى بلا حدود على المأساة . وفى هذه اللحظة أراد أن يتجاوز تشاؤم شوبنهور بنقلة مفاجئة إلى المأساة التى من خلالها رسم خط الاضطراب المزود بتعارض (أبوللو - ديونيسيوس) . ولكنه رأى خطر ذلك فى الحال : محاولة التصالح مع المذهب الهيجلى. فقد كان اتجاه العصر هو «التوتر ، حيث يقل الجمع بين الطرفين شيئا فشيئا ، وأن الطرفين فى النهاية زائلين حتى نقطة التماثل»(١٩) كما يشير نيتشه .

إن الحياة القوية أو المتصاعدة هى تلك التى تضع نفسها فيما وراء التناقض ، فيما وراء الخير والشر ، ، وفيما وراء الحقيقة والخطأ ، وفهم نيتشه من خلال رؤية حادة أن الدخول إلي ماوراء التناقض لايعنى شيئا سوى ادخال الانسان إلى مجال القوة . فالوجود عنده لم يعد تناقضا ، أو تجاوز التناقض ، بل إرادة للقوة ، وميل إلى الانتشار والهيمنة . فالعالم لن يحل التناقض : بل يطلب ببساطة المزيد من التناقض . والتشابه بين نيتشه وبرجسون واضح جدا لدرجة أن الربط بين ارادة القوة والدفعة الحيوية عند برجسون ، وهى - بعيدا عن العفوية - الطريق المختار لأى انسان تحدوه الرغبة فى الارتباط بأفكارهما عظيمة الشأن .

---

(١٨) فريدريك نيتشه «ماوراء الخير والشر» .

(١٩) «انحطاط الصور . معاداة المسيحية» فريدريك نيتشه .

وحتى يطوق نيتشه مشكلة الزمان ، تأمل فى البداية العلاقة بين الهوية والتغير ، بين الواحد والمتعدد . وهذا التأمل أرجعه إلى المشكلة القديمة الثابت والمتغير فى الوجود . فإن قال أحد إن الوجود ثابت فما هو مصير الصيرورة ، مصير العالم المرئى؟ إن نيتشه يرفض ببساطة فكرة ثبات الوجود ، لأنه من خلال التغير تكون الحاية مشكوكا فيها من أجل ميزة الخلود ، ويتم اختزالها إلى مظهر خارجى فقط . «لم يتردد الفلاسفة فى تأكيد العالم بعبارات توحى بالتناقض ، مزودينها بستار يتيح الحديث غير الودى عن الكون»(٢٠) . هكذا يقول نيتشه .

ولكن إذا قال أحد أن الوجود متحرك ، فإن مشكلة فهم القوة الزائدة لابد أن تظهر . لأنه ، كيف نحول بين وقوع «الصيرورة» فى التوازن والثبات ، بل وأن تبقى دائما جديدة، إن لم تكن مؤيدة بقوة نمو غير محددة ؟ وماهو مصدرها ؟ وماهى القوة التى سوف تحفظ لها النمو غير المحدود ؟ إن العالم لايعيش ببساطة من خلال القوة المتراكمة ، بل يعيش من خلال فقدان القوة . ويقول نيتشه :

«إن العالم كقوة لايمكن تأمله باعتباره غير محدد ، ولأنه لايمكن تأمله على هذا النحو، فإننا نحرم على أنفسنا مفهوم القوة اللانهائية لأنها لاتتفق مع مفهوم القوة»(٢١) .

ليس أمام نيتشه خيار آخر : فهو يجب أن يفهم الوجود باعتباره متحرك وساكن فى نفس الوقت ، باعتباره كلى الزمان والخلود . وهو بذلك يصل إلى رؤية التكرار الأبدى . فالعالم ليس له هدف يسعى إلى تحقيقه . وهو ليس جامدا ، ساكنا ، ولكن تغيره ليس مستمرا باطراد ، ولاتراكميا . وهو يتفكك فى العمل الجوهرى للفعل الذاتى ، «ويعيش على ذاته : فضلاته هى غذائه»(٢٢) . والعالم ليس له أى اتجاه مفهوم أو حالة تتابع ، وهذا يعنى أنه بين لحظة وأخرى يكون دائما نفس العالم ولكن يتكرر بطريقة أخرى . ولأن العالم يكرر نفسه على نحو أبدى ، فهو يكون دائما جديدا . فالأمر ليس التغير بسبب حقيقة أنه يجرى لهدف ، أو أن قوته تزيد ، بل لأنه دائما ينهى نفسه ، ويخلق فى نفس الوقت وضعا يكون فيه جديدا أو شيئا آخر . ويقول نيتشه :

«فكرة أن العالم يتفادى على نحو متقصود الهدف منه ، ورغم أنه يعرف مهارة إبعاد نفسه عن الدخول فى فلك دائرى ، يجب أن توضع لكل أولئك الذين يحبون أن يفرضوا على العالم قدرة التجديد الأبدى ، يعنى قدرة متناهية ومحددة ، وغير قابلة للتغير (اللامتغير) ذات حجم ثابت ، فمثل هذا العالم هو قوة خارقة من التجديد غير المحدد فى أشكاله وحالاته»(٢٣) .

---

(٢٠) نيتشه «ارادة القوة» .

(٢١) نيتشه نفس المرجع .

(٢٢) نيتشه سبق ذكره .

(٢٣) سبق ذكره .

ويصير التكرار التام انتخابا ، وقوة تجديد ؛ أو بتحديد أكثر ، إرادة للقوة ، واتساع القوة . فالاتساع ليس نتيجة زيادة أو نقص ، وإذا كان العالم هو نفسه ، فى حين أنه يشبه دائما عالما آخر ، أو هو كالآخر فى ذاته ، فإن هذه الآخرية داخل التشابهية ، وهذا التغير يمكن أن تكون مجرد تعبير عن عدم الرضا المفطور ، وغياب الاشباع ، وشغف بالقوة . ويؤكد التكرار بدقة لعبة القوى ، «لأن القوة حين تزيد هناك يتناقض الزمان فى نفس الوقت هنا»(٢٤) .

إن تقارب الرؤية بين برجسون ونيتشه فى هذا الموضوع شيء لايمكن إنكاره . لأنه ، برغم الفكرة المفهومة ، لايوجد عند برجسون شيء مثل «صيرورة الوجود» . وهو يقرر ذلك بوضوح عندما يعرف دفعة الحياة باعتبارها بذل جهد دائم لتقديم أكثر مما يملك . وهذا يحدد أن معنى الصيرورة ليس مثل صيرورة نفس الشيء . وسبق أن قلنا إن التطور لايهدف إلى نفس الشيء ، بل يهدف لوجود شيء آخر . وبالنسبة لبرجسون ونيتشه فإن المسألة هى أن نفهم الفرق من خلال افتراض قوة محدودة ، والدفعة المتناهية(٢٥) ، وهذا التناهى هو الذى يمكنه فقط أن يتجاوز نفسه ويخلق شيئا آخر مختلف عنه وتفوق عليه . فلا وجود يتطور من أجل نفسه ، بل تكمن طاقته الابداعية فى تكراره الذاتى . فالتكرار هو أسلوب يرفض اتخاذ هدف ، أو يتخذ ذاته كهدف . ويبدو أن هذا الأمر يلقى اهتماما حميما عند كل من نيتشه وبرجسون .

إلا أن مفكرينا لايمكن معالجتهما باعتبارهما متماثلين . فأين يكمن الفرق بينهما إذن؟ . ولكى نقول إن نيتشه ملحد بينما برجسون ليس كذلك ، فهذا لايمكن أن يكون تناولا صالحا لخصوصية الموضوع . فلم يعط نيتشه صورة مفصلة لالحاده ، فى حين أن برجسون ، - أكثر من أى انسان آخر - فهم أنه من المستحيل تخيل العالم كشيء مخلوق بارادة وجود أعظم .

فالأعظم لاينتج أدنى ، ولهذا السبب يفكر فى الدفعة اللامتناهية . وإذا اقتضت الضرورة ، فيمكننا أن نقول إن الوجود الأعظم قد استعار شيئا من ذاته وأعطاه للعالم ، لكنه لم يخلقه مباشرة دون الوقوع في مجرد فعل الصنع . فالدفعة من الله وليست هى نفسها الله .

ولنرى إذن ما إذا كان مفهوم الخلق ، كما هو موجود عند برجسون ، قابل للمقارنة مع

---

(٢٤) سبق ذكره .

(٢٥) برجسون «التطور الخلاق» .

مفهوم إرادة القوة . وهذا التغير مفهوم ليس باعتباره عملية تعرية ، بل كمجموعة فروق ، تؤدى إلى أن برجسون أيضا تأمل الزمان باعتباره تكرارا ، أو باستخدام مصطلحه «الحاضر الباقى»(٢٦) . وأن اصراره على زيف تقسيم الزمان إلى ماضى وحاضر ومستقبل ، يؤثر على الصلة بين التكرار الأبدى ومبدأ الدوام عنده . وقد أدى وجود الماضى عند كل من المفكرين إلى مشكلة معرفة معنى الوعى الحاضر . فبرجسون يفهمه باعتباره تحديد يقدم الاختيار ، والغموض ، وامكانية التجديد . ومع نيتشه يتولد أيضا التكرار الأبدى على سطح إمكانية الاختيار ، على «لعبة الوجود العظمى»(٢٧) . إنها نفس اللعبة ، وتأتى كل لعبة جديدة باحتمال جديد . ويمكن القول إن الخلق عند برجسون يظهر كلعبة تولد الفرصة عند نيتشه . ولكن لأن الفرصة نفسها عند نتيشه هى «صراع النزوات الخلاقة»(٢٨) ، فمازال الفرق بين الفيلسوفين غير واضح حتى الآن .

ولكن ألا يمكن أن نقول إن مفهوم نيتشه لارادة القوة مقصود به العملية التى تبعد الدافع العلى والغرض النهائى؟ إنها الرغبة فى مزيد من القوة المدركة عن طريق التداخل بين القوة المسيطرة والقوة المسيطر عليها ، والتى تشرح فعلا بنية العالم . ويبدو أن برجسون قد رفض مذهب الصياغة النهائية الجذرى ، فى حين أنه لم يذهب إلى أبعد من ذلك ، كأن نفكر مثلا حدود الحياة أو نهاية الحياة .

علاوة على أن التأكيد التقسيمى قد يكون مضللا هنا ، فمن ناحية اضطر نيتشه نفسه، من خلال مفهومه لارادة القوة أن يفهم الانسان باعتباره «شىء يمكن تجاوزه»(٢٩) ، والسوبرمان (الانسان الأعلى) باعتباره مدلول الحياة(٣٠) . ولذلك يكون مثل هذا النوع من النهاية مفهوما بالنسبة للعالم وإن لم يكن مفهوما مقدما . ومن الناحية الأخرى نجد نفسى الاقتراح عند برجسون ، فهو يجعلنا نتخيل أن النهاية الأصيلة للحياة هي أن يخلق شيئا مثل برجسون ، فهو يجعلنا نتخيل أن النهاية الأصيلة للحياة هى أن يخلق شيئا مثل «السوبرمان»(٣١) . إن التطور - وهذا صحيح - قد نجح بشكل جزئى ، وبدلا من

---

(٢٦) برجسون «العقل الخلاق» .

(٢٧) نيتشه «ارادة القوة» .

(٢٨) نيتشه نفس المرجع .

(٢٩) هكذا تحدث زارا (نيتشه) .

(٣٠) نفس المرجع .

(٣١) نفس المرجع (برجسون التطور الخلاق) .

السوبرمان فقد ولد أفرادا عديدة هى التى تكون البشرية الآن . وعلى أية حال ، ففى كلتا الحالتين نحن مطالبين بأن نفهم كيف يتجاوز الشىء المتناهى واللامتناهى نفسه ليخلق شيئا أعظم وأفضل من ذاته .

يبدو أن مفهومى الخلق وارادة القوة ينقلان معانى متكافئة ، خصوصا عندما يتم تعريف الحياة من خلال برجسون على أساس أنها ميل للسيطرة على المادة ، وباعتبارها قوة دفع متكررة من خلال المادة ، «نخرج منها أقصى مايمكن»(٣٢) . وقد سبق أن قال إنها «جهد لتجاوز الميل إلى أن المادة تهبط (تنحدر) »(٣٣) . فكيف إذن تكون الحياة الصاعدة فى مقابل الحياة الهابطة أو المادة؟ . إن لدى برجسون اجابة محددة هى : التنظيم. وهو يقول «من هذين الحدثين يجرى الثانى مضادا للأول ، ولكن الأول يأخذ شيئا من ذات الثانى ، وينتج منهما أسلوب الحياة الذى يعنى التنظيم .

وعندما تصدى نيتشه لتنظيم العالم ، اقترح صورة مماثلة لقد كتب بالفعل قائلا :

«فى كل الارادات يكون دائما سؤال الأمر والطاعة ، على أساس البنية الاجتماعية المكونة من عدة ذوات ، كما قلت مسبقا : وعلى أساسها يدعى الفيلسوف لنفسه الحق فى أن يُدخل الارادة كما هى فى مجال الاخلاق ، وهذا يعنى الأخلاق المفهومة كنظرية فى علاقات السيطرة التى تظهر من ورائها ظاهرة الحياة»(٣٥) .

ومفهوم التنظيم هذا يشبه بشدة الصورة البرجسونية لصراع الحادثين (المتكررين) ، وذلك باعتبار تسلسلا هرميا للذوات التى تنمو منها علاقات السيطرة ، التى هى ظاهرة من ظاهرات الحياة . بالاضافة إلى أن تعبيرى دفعة الحياة وإرادة القوة يترددان بنفس المعنى التصاعدى أو الاخلاقى .

وليس مدهشا إذن أن تكون فلسفتهما الاجتماعية مشروطة على نحو متساوى بالصراع بين الصاعد والجامد ، أو تدمير الحياة . فبالنسبة لبرجسون فإن التنظيم المتأصل فى الدفعة، وبسبب الحمل الذى يثقله ، يجعلها تتوقف وتتحول إلى تصغير متذبذب فى المجتمعات المغلقة . وهذه المجتمعات لاتنفتح بالجهود المتتالية التى تشرح «الادراك المطرد للمثالى»(٣٦) . فمهمة تحريك هذه المجتمعات التى نخطو بها إلى الأمام تقع على عاتق

---

(٣٢) نفس المرجع .

(٣٣) نفس المرجع .

(٣٤) نفس المرجع (برجسون) .

(٣٥) نيتشه «ماوراء الشر والخير» .

(٣٦) مصدر الأخلاق والعقيدة (برجسون) .

بعض أفراد مميزين ، وهكذا لايوجد تاريخ تقدمى(٣٧) ، بل لدينا بالأحرى تمزيق متقطع ، تنفصل من خلاله ، كما عبر «ميرلوبونتى» ، المجتمعات المخترقة(٣٨) وتحرر الدفعة الخلاقة للحظة .

وبالنسبة لنيتشه ، فإن الحياة الاجتاعية والأخلاقية تميزت بالفصل بين الحياة القوية أو الصعود ، وحياة الضعف أو الاضمحلال . والصراع بين هذين النوعين من الحياة هو «التوتر الداخلى» ، الذى يحرك الحياة البشرية . وهدف حياة الاضمحلال ، الذى تكون أخلاقياته فى رأى نيتشه هى السائدة ، تعد معارضة «لجهد الطبيعة لانجاز نوع أعلى»(٣٩) . ولكن هنا أيضا ، كما هى الحال عند برجسون «فإن الحركة ليست اطرادية» ، ذلك أن النوع الأعلى من الانسان لايمكن أن يكون قويا على نحو مطرد ، والحياة المضمحلة ليست حياة مسيطرة إلى الأبد ، بل لدينا فضلا عن ذلك تمزيق متواصل من نوع أعلى تمارس من خلاله الحياة المتصاعدة انتصارها المتكرر

ويمكن ذكر نقاط تشابه أخرى ، ولكن ماذكر حتى الآن يكفى لتصوير التشابه الحميم المركب والموجود بين المذهب البرجسونى وفلسفة نيتشه . ونحن لانعتقد بأنه من خلال التحليل النهائى ، أن الفيلسوفان يقولان نفس الشيء . فوراء التشابه يمكن أن نتلمس ظلالا من الفروق . وهذه الظلال لاتبقى على حالها ، بل تتحرك من فيلسوف لآخر ، لكى تخلق بذلك موقفا ملغزا لايضع أي علامة تنوير .

وهناك شيء واحد معين : أنه رغم جهدهما لتفادى نمط التفكير الهيجلى ، وفيلسوفينا مشبعين به أكثر من شكهما فيه . وطبقا لرؤية هيجل ، تتركز فلسفتهما على الصراع بين المبدأين . وعند نيتشه يوجد تعارض بين الحياة القوية والضعيفة ، بين أبوللو وديونيسيوس. وعند برجسون توجد الحركات المتعارضة للحياة والمادة والتى تدور فيها كل التناقضات (الاستمرار والانقطاع ، المجتمعات المفتوحة والمغلقة) .

ولكنه من الصواب ، حتى وإن كان الفيلسوفان لم يتجنبا التفكير فى إطار المبادئ

---

(٣٧) هذه النتيجة تعطينا الفرصة لمقارنة موقف برجسون مع ليفى شتراوس الذى قرر «أن ادراك العملية التاريخية للتطور المستمر لايتسم بالخداع فقط بل بالتناقض» (العقل البدائى ، ص ٢٦٠) . وهذه المناقشة التى عقدناها بين هيجل وبرجسون تفيد إلى الأذهان المواجهة بين ليفى شتراوس وسارتر . عندما رفض البنيويون العملية التراكمية للتاريخ ، التى قيل أنها تسير دائما فى نفس الاتجاه ، واستبدلوها بمبدأ التاريخ كعملية غير مستمرة .

(٣٨) موريس مارلوبونتى Signs ص ١٨٨ . مطبعة ، جامعة نورث وسترن ١٩٦٤ . يتضمن الكتاب مقالة بعنوان Bergson in the making . أثارت أزمة .

(٣٩)نيتشه «ارادة القوة» .

المتناقضة ، فهم لذلك لم يستسلما لاغراء التوليف ، بل على العكس وضعا نفسيهما فيما وراء التعارض ، لذلك جاء التفكير فى الزمان ، ليس فى إطار البسط (الانتشار) للادراكات المتتابعة ، بل فى إطار الخلق المقحم . فقد أخذا التناقض باعتباره البوتقة التى يقاسى فيها الوجود . هذا التحول الذى يتغير إلى أنماط أو شخصيات فردية . والعمومية الحسية عند هيجل هى لحظة فى الادراك المتتابع للعالم ، حيث يحمل التجسد شواهد التفتت للوحدة إلى أفراد لاحصر لهم .

والوسيلة التى تؤدى إلى أن مفهوم التناقض لايحتاج بالضرورة إلى التأمل فى إطار الانتشار المتتابع ، والادراك المتتابع ، وسيلة رائدة من الآن فصاعدا . ويمكن أن نفهمه باعتباره مصدر توتر دائم يجعلنا دائما فى حاضر باق أبديا يكرر نفسه ويجدد نفسه دون أن يأخذ أبدا شكل سلسلة التتابع . ولذلك يجب أن نطور مفهومنا القديم على نحو جذرى، والذى يفهم الزمان باعتباره مكون من ماض بائد ، وحاضر زائل ، ومستقبل غير موجود ، وهذا يتضح كما فى الأمثلة (الحالات) المستثناة من الوجود .

وبالنسبة لنيتشه وبرجسون ، فإن التناقض الأصلى لايمكن تجاوزه ، فقد أصبح المصدر الدائم للخلق المستتر ، والذى ينعكس من أعماق الوجود إلى سطحه . ولذلك لدينا صورة بركان يلقى فى كل الاتجاهات عناصره المتضاعفة ، والتى ليست ابداعات غير مختزلة . فالوجود لايدرك نفسه بهذه الطريقة ، فهو يتكرر أو يبقى ، بمعنى أنه يحيى التوتر ، الذى بسبب تكراره يصارع الوجود لإنجاز تجليه الذاتى اللانهائى . فالعالم لايتقدم ، لكن يتكرر أو يبقى ، وتلك هى رؤية برجسون ونيتشه للزمن . ومن الأمور اللازمة أن ندخل إلى حوار صريح مع هذه الرؤية إذا نوينا أن نفتح مواجهة مثمرة بين تسرعنا واليوطوبيا ، والمجال البطىء والمتردد ، والذى يقفز بنقلات مفاجئة الآن ، والذى يتميز بالنقوص الآن للعالم . فمن خلال رؤية الفيلسوفين تفرض إعادة تأمل المفهوم نفسها علينا . ومن منظور «الاندهاشات» التى تنقض علينا ، فإننا يمكن أن نتملص من إعادة التأمل تلك .

برنارد فروسارت

علم الأنساب باعتباره لغة الزمن
تناول بنيوى - تضمينات انثروبولوجية

لكى تأخذ علم الأنساب بتناول بنيوى ، فإن هذا يعنى أن نتعامل معه باعتباره قصة مكتوبة بلغة غير معروفة يجب فك رموزها . إنها لغة الزمن الوحيدة - على مستوى الفرد والجماعة - التى يحدد الإنسان من خلالها ، بأسلوب مؤثر غالبا ، أحداث الموت والحياة لقدره هو نفسه . أوربما بالأحرى يعنى ذلك اكتشاف هذه الأحداث فى علوم الأنساب ، التى يجب أولاً أن تخرج من خزائنها المغبرة - التى قيدتها لمدة طويلة التقاليد التسجيلية الصارمة - كى نتأملها فى الوقت الحاضر ، بمعنى أنها تعتبر صناديق سوداء مقدسة ، وقد يمكن أن تحوى الأسرار الخاصة بنشاط بالأسر ، كما أنها قادرة على تزويدنا بمعلومات غير معروفة عن هذا الموضوع. معلومات منطقية ذات معنى تنتصر على الاوهام الواضحة التى تكسوه.

١ - العمر ولغته

إن الأعمار التى يبلغها الأفراد فى زمن الأحداث النسبية التى تميزهم ، يمكن اعتبارها "كلمات الزمن" . فعندما يتزوج الناس وينجبون أو يحملون الأطفال ، أو يموتون ، يمكن

ترجمة : أحمد عبد الفتاح

رؤيتهم باعتبارهم يتكلمون بطريقة معينة ، والعمر الذى يبلغونه فى هذه اللحظة على وجه الخصوص يناظر كلمة تختلف عن كلمات اللغة العادية ، إذ أنها تتشكل من الزمن الى حد أن تصبح متعاوضة معه(١) ، ومثلها مثل كلمات اللغة المعروفة ، فإن لها شكل ومضمون .

والشكل الذى يمكن تقديمه بعدة أساليب (من خلال مقطع قابل للقياس ، أو رقم ، أو حرف أبجدى ، أو عدة رموز) ، يجعل من الممكن معرفة هذه الكلمات ، ويقتطعها من خلفياتها الزمانية المؤقتة ، لكى ننطقها ونعالجها عندما نشاء . وييسر عليها أيضا حمل المعلومات أو المعانى ، وأيسر الوسائل لذلك هو الربط الطبيعى للعمر بحدث نسبى معلوم، ويمكن أيضاً رغم ذلك ايجاد نوع آخر من المعنى فى علاقة مرحلة سنية بأخرى تتطابق معها، فالواحدة تتولد عن الأخرى أو تشير اليها ، لكى تقدم مقياسا مشوشا لأساليب حفظها فى الزمان(٢) .

إذا قُتل أب فى حرب ، فمن السهل أن نتصور أن اختفاءه المفاجئ سوف يغمس الأسرة فى الحداد . ويتزامن حزنهم مع خسرانهم ، هذا الحزن الذى يرى الخسارة كشىء ضرورى ، لدرجة أننا يمكن أن نقول إن موت الأب يترك علامة يصعب محوها من الأقارب الأحياء .

تدعونا ردود الأفعال إلى اقامة فاصل ، عندما تقع الأحداث النسبية بين عمرين متتامين مركبين من عمر يعد "علامة" أو "فعالا" ومن أعمار "مميزة" و "كامنة" لأفراد يمارسون على نحو ما الحدث دون أن يكونوا أدواته .وجدوى هذا التمييز بين "الحالة الفعالة" و "الحالة الكامنة" للعمر يتضح فى الحال ، ورغم ذلك ، يفترض أهمية كبرى لوصف وتحليل العمر فى عناصره التأسيسية الرئيسية ، ويسهل توضيح القوائم التى عادة

---

(١) من المفيد فى هذا المجال أن نميز بوضوح كلمات اللغة التى تمكننا من الحديث عن أو نتصل فيما وراء " Metacommunicate" الزمن ، مثل المصطلحات المجردة للعمر والزمن ، من الزمن الخالص المتضمن فى العمر . ورغم أن الزمن لايمكن أن يكون مقصورا على العمر ، فالعمر مرتبط فى الزمن على نحو مطلق .

(٢) من خلال هذا التناول سوف نفحص فيما بعد البنية العائلية ، تحت عنوان «الثوابت العائلية» وذلك لدلالته التامة .

مـاترتب العـمر الذى يبلغـه الفرد فى زمن الحدث العائلى ذى المغزى(٣) . ورغم أنه فى سياق الصفحات التالية سوف يصبح دورالعمر فى نظام التداخل الأسرى أوضح ، فمن المهم أن نشير هنا إلى الصورتين المغفلتين أو لم يتم تقييمهما على نحو كاف . فالعمر يقولب الفرد فى موضع ما ، وفى دور نسبى ، بوضعه في مكان معين فى النسق وليس فى مكان آخر . وهذا الإدخال يأخذ مكانه فى مرحلة معينة من الزمن ، مذكرا أن العمر يؤدى دوراً مكانيا بالإضافة إلى دوره الزمانى الأكثر تحديدا .

والصورة الأولى واضحة بين الأشقاء ، حيث يشغل من ولد أولاً مكان الأخ الاكبر ، المعترف به بشكل أو آخر من خلال المجتمع والثقافة . والمرأة التى تمارس الأمومة لأول مرة فى سن الثامنة والعشرين ، ترى أن هذا العمر يترأس وجودها المتميز بالأمومة . ومن هنا فإن ممالا مفر منه أن ٢٨ عاما ستظل فاصلا بينها وبين ابنها ، ويظل هذا الفاصل الزمنى (ثمانية وعشرون عاما) ثابتا لأنه نشأ من خلال إنجاب طفل ، ولا يكون هذا الفارق متأثراً بالزيادة المستمرة لعمر الشخصين موضوع السؤال ، ويظل يؤسس سمة بنيوية ترتب هذين الشخصين على نحو وظيفى فى مجموعة ذات صلة .وبمعنى آخر، يلعب العمر دورا متميزا سوف يظهر فيما بعد عند الزواج أيضاً(٤).

والصورة الثانية للعمر هى صورة زمانية لأنها تخص مكانها فى تتابع الأعمار الناتج من النسب .ويمكن أن نفهم على نحو بديهى معنى هذا من خلال الرجوع إلى التناظر بين العمر والكلمة . فالأخيرة تشغل عموماً مكانا فى تتابع الأصوات أو الالفاظ التى لن تكون دون مغزى ، حتى وإن كان لها عدة مواقع فى التتابع وهذا هو المقصود من تركيب المكان . ويمكن أن يقال نفس الشىء عن العمر . رغم أنه يتضح أن الإنسان لا يمكن أن ينجب إلا إذا كان أباه قد أنجبه من قبل ، إلا أنه يجب أن يؤخذ هنا إلى أبعد من ذلك .

---

(٣) انظر (فروسارت) و (م. ليكامب) B. Froussart and M. Lecamp «الشفرة الوصفية للعمر العائلى » و «لوغاريتم بقاء الحياة» علم النفس الطبى عام ١٩٨٨ الجزء (١١) .

(٤) انظر (فروسارت) و (م . ستيف) M. Esteve فى :

L'ecart d'agé entre epoux comme organisateur temporal" . وبالوج . ١٩٨٦ . رقم ٩٣ .

فيجب أن يقال إن العمر الذى يتزوج عنده الأفراد وينجبون ويحملون الأطفال أو يموتون(٥)، يبدو أنه يتبع نظاماً طبيعياً غير حتمى ، بل ينطبق على قواعد اللغة .ويمكن أن نصور أمثلة أكثر لهذه الظاهرة التى من خلالها يفترض العمر دورا تكاملياً زمانيا ومكانيا بالنسبة للفرد داخل البنية العائلية(٦) .

* علم الأنساب : نسق علامات .

إن كل نسب هو إذن مصدر لتغير ذى شقين فى المنظور ، طالما يمكن اعتباره نص يحتاج لفك رموزه ، ولكى ننجز ذلك ، فإن نسق شجرة التواريخ ، التى أسست جوهرها مسبقاً ، يمكن أن تتحول إلى رسم بيانى زمنى يقدم عدة خصائص جديدة . ويمكن أن نمثل كل فرد بخط حياة أفقى يبدأ من اليسار إلى اليمين (الاتجاه للزمن العشوائى) . حيث تكون الأسرة بمثابة قطعة موسيقية ، والدائرة الذرية تعبر عن الفريق الموسيقى ، وهذا هو مايظهر من الشكل رقم(١) .

فأسرة مكونة من زوجين أبويين (س) هو الأب و (ص) هى الأم ، وخمسة أطفال (أ) ، (ب) ، (جـ) ، (د) ، (وهـ) . فـ (أ) هو أكبر الابناء ، و(وهـ) هى أصغر البنات ولدت عام ١٩٣٤ أى قبل وفاة أمها (ص) بعامين (١٩٣٦) . والكيان العائلى معروض زمانيا فى تخطيط مفتوح النوافذ مدرك فى قسم من تطوره التاريخى ، وكل شطر من الزمان محدد إلى الحد الذى يجعله وثيق الصلة ؛ بمعنى أنه مرتبط بالحدث النسبى للتكون التشكلى .ويمكن إدراك محورين أحدهما أفقى وهو محور ثنائى التزامن ، والآخر الأفقى هو محور التزامن . إذ يوجد فاصل ثمانى سنوات بين موت الأبوين، وهما مميزان بشفرة

---

(٥) إذا اندهش بعض القراء من التحديد العشوائى لانواع الأحداث الثلاثة ، فإننا نجيب بأنه اختيار قائم على نهاية عملية . ومن خلال البداية بدراسة هذه الاعمار ، توجد فرصة أكبر فى لمس مجموعة «التكون التشكلى» ، فالميلاد يزيد الاسرة والموت يبترها ، والزواج يقسمها ، فهذه الانواع الثلاثة من الأحداث تؤثر فى شكل الوجود الاجتماعى . ويمكن أن نفحص فيما بعد الاسلوب الذى يساعد من خلاله المرض فى إظهار هذا الشكل من خلال دراسة الأعمار التى تحزن الافراد المعنيين بها ، وبدراسة الأحداث ذات الاهمية.

(٦) يجب تمييز هذاالتناول عن غيره فى دراسات (م . فيليبرت) M. Philibert, L'Echelle des ages, Paris, Le Seuil, 1968, II. I .

(س ٩) أو (dd)(٧) ، وهى شفرة لا يمكن تحديدها بأى عمر لأنها لم تولد من خلال أى فرد .

I. Chronogenealogical table (Borek I)[8]

١- جدول أنساب (بورك I)

وعلى طول خط حياة الوالدين (س) و (ص) ، يظهر ميلاد الأطفال كالفروع التى تخرج من جذع شجرة أفقية . فنرى الزوايا القائمة تمثل الأجيال وشجرة العائلة(٩) ، وتوضيح منبت الأجيال يتم بالمثلثات والدوائر استنادا على ما إذا كان الاطفال بنات (دوائر) أو صبيان. وفى المقاطع العرضية تتضح الأعمار بالسنين والمجموعة كلها مرتبطة بالتواريخ .

---

(٧) لمزيد من المعلومات انظر (فروسارت) و (ليكامب) مقال «ترتيب الزمان العائلى» ١٩٨٦ الجزء السابع صـ ١٥ - ٤٢

(٨) لقد سمينا هذا الشكل «رسم بوريك البيانى» Borek على اسم عالم النفس الذى اكتشف مبدأ هذا التحول .فالنموذج يميز بين نوعين ، فى شكل بوريك(١) المسافة بين خطوط الحياة ، رغم انها تحدد زوايا متوازية فى اليمين ، فهى عشوائية . وفى شكل بوريك(٢) يكون محددا باعمار الجيل والتى تتضح فى تمثيل ما هو رياضى أكثر تلاحما، لكنه يحتاج إلى مساحة أكثر . وهذه النقطة موضحة (مطورة) فى «ازمنة العائلات» Le Temps des , Familles ربيع عام ١٩٩٠ ، نشرة علم النفس «باريس» .

(٩) فى القائمة (١) تكون زوايا الأجيال اليمنى هى تلك التى يتطابق فيها مع جزء خط حياة الأبوين ، وزوايا الفروع هى تلك التى يتطابق فيها من جانب واحد مع حياة النفس المولودة .

إن تحويل الأنساب إلى رسم بيانى يسهل ملاحظة أن كل حدث نسبى - أو بتعميم أكثر كل حدث (عائلى / فردى) ذو مغزى - هو تلقائياً فرصة لاستخلاص "كوكبة من الأعمار، كثيفة نسبياً أو لاتعتمد على عدد الأفراد المكونين للهوية ، أو مأخوذ فى الحسبان من خلال التحليل وعدد الأحداث التى وقعت .

وبمعنى آخر ، يستخلص علم الأنساب كتلة خام للبيانات التوظيفية والزمانمكانية Temporal-Spatial التى يمكن السيطرة عليها بعد ذلك بسهولة ، وبالطبع ان تجلى أشكال العمر أو المقاطع الزمنية يمكن تعريفها تحديدا من خلال طبيعتها ، وشكلها ، وحجمها ، وشخصية الحامل / المولّدة، ونتاجهما(١٠)، ويمكن ترميزهما على نحو مختلف بشفرة رقمية Menetic Code وتمثيلهما (فى الدراسة الهندسية للشكل البيانى (١)،(٢) عند بوريك) . ويمكن من خلال مزج البيانات المرتبة على هذا النحو أن نستخدم التحليل البنيوى لتعريف بنية النظام أو الانتظام فى خضم الأعمار التى تقرأ أحياناً .

* نحو نظرية تزامنية

يبدو أن تزامن الأحداث فى حياة العائلة(١١) ، وتكرار ظهور الأعمار داخل الأنساب(١٢) ، قابل إلى حد ما للمقارنة مع الأفعال الغريزية فى الحياة اليومية ، التى استخدمت مرة بالنسبة لسيجموند فرويد ، باعتبارها مؤشرات قيمة فى توظيف الهامش الشعورى فى التحليل النفسى ، لدرجة أن العمر الذى يعاود الظهور فى إطار نسب يمكن تمييزه على أنه نسب قبلى ، ودور مجرد لحفظ البقاء ، طالما يوجد حالة جنينية من الاطراد . ولذلك يمكن أن ينتج عن المصادفة تكرارات ، وبناء عليه يجب أن نسلح أنفسنا ببضعة محاذير ، ونتجنب فوق ذلك كله السير فى الطريق التقليدى لفهم التزامن باسم نوع ما من "علم سرى لدراسة معانى الأعداد على نحو تنجيمى"، فاتجاهنا على العكس من ذلك هو

---

(١٠) ينطوى كل عمر كامن على ناتج قائم على الطفل الذى يولد ، والشخص الذى يموت ، والشقيق الذى يتزوج ، وهذا الناتج محدد ومدون فى أعلى الرسم ، ولذلك يعنى تعبير (9^{AZ}_{X}) عمر الجد الذى يصل اليه الفرد عند ميلاد حفيده (AZ) وهذا الطفل ليس وسيطاً للعمر (g) بل نتاج الجيل .

(١١) مثل هذه الأحداث فى الزمن : يموت الجد عندما يولد أحد احفاده . لمزيد من هذه المظاهر .

(١٢) انظر «ظهور الاعمار فى النسق الأسرى - منهج فحص تطبيقى على ثلاث حالات» الجز الأول - الفصل الرابع صـ ١٣ - ٣٤

نحو "عملية خارجية" .(١٣) .

والبحث بالنسبة للتزامن ،وبالنسبة للعلاقات الزمنية والانتظام فى الأنساب ، غرضه أن يخبرنا ليس على التوظيف اللاشعورى للإنسان ، بل يعرفنا بالترتيب الزمنى الاجتماعى والمفترض الذى يحكم اللحظة التى تقع فيها أحداث النمو التطورى للعائلة . وهذه الفكرة التى تكمن فى هذا البحث مأخوذة من مسلمة ضابطة تقضى بأنه فى نسق دينامى (تنتمى الأسرة إلى هذه الفئة من النسق) يجب أن ترتب المداخل والمخارج على نحو زمنى ، كما فى المصنع مثلا ، حيث لا يمكن أن يدخل أو يخرج شخص فى عدم نظام تام(١٤) . فالولادات تمثل المداخل والوفيات تمثل المخارج فى الأسرة ، وباستخدام هذه التعبيرات المسلم بها ، فمن الممكن صياغة فرضية تقرر أنها لا يمكن أن تحدث مصادفة ببساطة.

وبفحص هذا السؤال على نحو جذرى ، فإن دراسة الأنساب المفهومة الآن كخرائط أو اسقاطات على البنية العائلية الموظفة على نحو ديناميكى ، وبالتحديد من خلال الطريق غير العادى لعلاقات معينة ، فإننا نترك مجال الأفكار الخالصة ونتناول التحقيق الاطرادى لجدوى الفرضية .

وعلى العكس من خبراء احصاء علم الأوبئة المعروفين أو البيولوجيين المتخصصين العاملين فى المعامل ، وباستخدام براهين تستعمل معدات باهظة التكاليف ورياضيات رفيعة المستوى ، فإننا نبدو مثل المستكشف الضال فى الغابة الذى دخل بالصدفة على أناس يتحدثون لغة غير مفهومة . وأولئك الذين يصحبونه يشكون أن المواطنين يتحدثون لغة تناظر لغتهم . ومن الواضح أن اثبات صلاحية فكرة أن هؤلاء الناس يمكن أن يتحدثوا لغة بشرية لا تدخل بالضرورة ضمن الحسابات الاحصائية ، بل إن التحرى الدقيق الناتج عن الإصغاء الصبور والتكرارات السمعية جعل من الممكن التعرف على الكلمات الأولى. ويمكن لجيل تال من المستكشفين مزود بوسائل تحليلية وتسجيلية أفضل ، أن يطبق الوسائل الاحصائية التى يستحيل تطبيقها فى زمن الاتصالات المبدئية. فالتزامن

---

(١٣) يتعامل ابيلو وهيرسن مع الفرق بين علم الترقيم الداخلى والخارجى فى مقدمة «نظرية الارقام التوازتية» صـ ٦٣ ٧ ، ١٩٨٤ .

(١٤) هذه الفكرة تم تطويرها بتوسع فى مقال «ف . أ ميرلو» «دراسة التحكم فى الاتساق البيولوجية الجديدة» مقال حول «المعرفة الديناميكية» بروكسل ١٩٦٣ صـ ١١١ «الثبات والتحكم فى الاتساق البيولوجية أو شكل تلك الاتساق ».

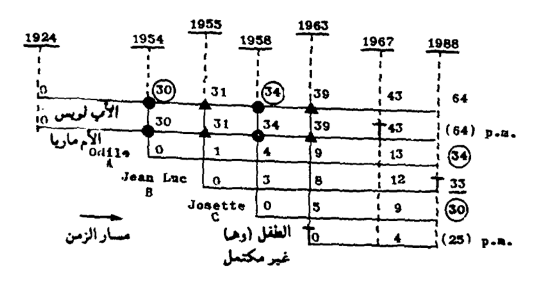
والعلاقات التى سوف نهتم بها تتناظر مع الأصوات المتكررة ، والتى سوف تسهل عملية تعريف الكلمات الأولى للتحدث بهذه اللغة من خلال علم الأنساب. ثم تأتى مرحلة بناء جيل القواعد الأول .

وتقوم نظرية التزامن على افتراض أن الناس الذين يتزوجون وينجبون ثم يموتون ، إنما يفعلون ذلك على نحو عادى من خلال ربط أنفسهم أتوماتيكيا بالماضى ومن خلال استشارة اجدادهم بطريقة معينة ، لكى ينتجوا فعلاً بشرياً تتم ممارسته زمانيا على نحو تكاملى مرتب ، بالاتفاق مع قواعد معينة أو إجراءات ذات دلالة . ولنحاول الآن أن نحدد الحد الادنى والاقصى لهذه النظرية بفحص الموت المفاجئ لشاب . فهل بلغ عمره عند الموت فى لحظة زمنية غير مبالية ؟ إن التحليل الرقمى سوف يدلنا على ذلك .

٢ - النماذج المطبقة على الموت المفاجئ من أزمة قلبية

حدثت الوفاة فى ليلة ١٧ يولية ١٩٨٨ . استيقظ خلالها (جان لوك) فجأة بسبب اضطرابات هضمية بسيطة ، تصاحبها احساس قهرى فى الصدر ، ولم يكن له سجل طبى معروف . وبعد احساس بالبرد والغثيان راح فى غيبوبة ثم مات بعد ذلك بفترة قصيرة ، قبل وصول فريق الإسعاف الذى أقر بموته وشخص السبب : أزمة قلبية .والمتوفى ولد فى عام ١٩٥٥ وقد وصل إلى سن الثالثة والثلاثين عند وفاته .

علاقات الأمومة



٢- العائلة الأصلية لجين لوك رسم ج. بورك البيانى

وبدءا بالأسرة الأصلية المتصلة بهذه الحالة ، نود أن نتناول التحليل الزمنى لعمر المتوفى عند وفاته . فبعد فترة تسجيلية طويلة التكاليف (١٥) ، وتحويل التواريخ إلى أعمار طبقاً للنموذج الموضح فى الرسم البيانى(١) ، الذى يسهل اقامة أى تزامن وقتى أو علاقة بين العمر الذى بلغه آنيا فى الأسرة يوم الوفاة وبعض الأعمار العائلية التى ظهرت سابقاً .

وباستخدام هذا الاجراء (تحويل البيانات النسبية إلى شكل «بوريك» رقم (١) ، وقصر الفحص على أسرة المتوفى وأبيه وأمه) ، أمكن اكتشاف وجود سبعة علاقات سوف نرتبها كالتالى : س١ ، س٢ ، س٣ ، س٤ ، س٥ ، س٦ ، س٧ ، ونقترح أن نفحصهم مرة واحدة لتحديد مغزاهم الشكلى المكثف(١٦) ، ونظهر كيف أن العمر عند الوفاة يمكن أن يعتبر جزءاً من شبكة العلاقات التى تقترح درجة عالية من التكامل فى علم الأنساب .

وكل علاقة تنشأ من خلال اشتراك عمرين ، بدرجة كبيرة من التقريب ، أحدها موجود كجزء فى قائمة الاعمار يوم وفاة أحد اعضاء اسرة (جان لوك) الأصلية (الجدول ٣) ، والآخر مستمد من العائلات الأصلية للأم والأب، ولذلك فالعلاقات تخص خط الأم أو خط الأب ، ويتأكد مع كل واحد منها المرجع الزمنى للخط الصاعد للمتوفى .

---

(١٥) يحتاج ترتيب وتحقيق البيانات إلى وقت كبير ويستهلك كثيرا من علماء الانساب. وسوف نحصر أنفسنا هنا لاسباب عملية فى ثلاث عائلات متعاقبة ؛ الاسرة الاصلية لحالة الوفاة ، واسرة والده واسرة والدته الأصلية . حيث ولد ابوه فى ١٩٢٤/٢/٢١ وولدت امه فى ١٩٢٤/٦/٢ . ووقعت وفاة لطفل مبتسر فى ١٩٦٧/١١/٣٠ ، وولدت الطفلة الأولى «اوديل» فى ١٩٥٤/٥/٢ . والطفل الثانى «جان لوك» . والطفلة الثالثة «جوزيت» ولدت فى ١٩٥٨/٧/٢١ ، تزوجت وأنجبت الطفل (وهـ) ولد فى ١٩٦٣/٥/٣ . لمزيد من المعلومات . انظر نشرة علم النفس

المقال بعنوان Aspects commérovatifes d'un deces farirfractus "الصور الاحيائية لذكرى المتوفى ".

(١٦) المغزى الأول مزود بحقيقة أن الأعمار هنا موضوعة فى علاقة مع الأعمار التى يبلغها أولئك الناس المرتبطين بها جدا . فهى أعمار ليست غير حيادية ، لأن كل شىء يخص الجيل ، أو موت أقرباء المتوفى فى العصب . ولأغراض تسجيلية يمكننا أن نتحدث عن المغزى بالمعنى المفهوم للمصطلح الذى وضعه «ف. كولو» فى «نظرية المعنى» و « التطابق» و «مراجعة الرياضيات البيلوجية» ، فالمعنى الكامل يوجد من خلال القدرة للقرابة على الاشتراك فى ترتيب زمنى أو ظهورها للملاحظ على الأقل . فالمغزى فيما يختص بوضع علاقة مع اشكال الزمن يسمى «شكلياً» لهذا السبب ، لانه ينحى المغزى النفسى جانبا .

يبلغ عمر لويس ، والد المتوفى : ٦٤ عاما (٢٣،٥٢٣ يوما)
يبلغ عمر ماري : والدة المتوفى : ٦٤ عاما (٢٣،٤٢١ يوما)
يبلغ عمر أوديل ، الأخت الكبرى أ : ٣٤ عاما (١٢،٤٩٥ يوما)
يبلغ عمر چان لوك ، المتوفى ب ، ٣٣ عاما (١٢،٠٧٦ يوما)
يبلغ عمر جوزيف ، الأخت الصغرى ج : ٣٠ عاما (١٠،٩٥٤ يوما)
يبلغ عمر الطفل غير المكتمل وهـ : ٢٥ عاما (٢٠٧ر٠ يوما)

الجدول رقم : جدول يوضح أعمالا أفراد أسرة چان - لوك
الأصلية يوم وفاته

يسهل لنا الفحص الفورى للقائمة (٣) معرفة العلاقة المزدوجة التى تظهر فقط عند موت (چان لوك) فالأعمار الأبوية ذات الثلاثين والأربعة والثلاثين عاماً ، قد بلغوها على التوالى عامى ١٩٥٤ ، ١٩٥٨ ، وهى سنوات ميلاد (أوديل) أكبر البنات و «جوزيت» أصغرهم ، تتطابق نسبياً مع أعمار الحداد(١٧) ذات الثلاثين والاربعة والثلاثين التى بلغها هؤلاء الاولاد عند وفاة أخيهم الذى يحمل المرتبة (ب) عند ميلاده . وهذه الملاحظة تؤدى إلى حساب العمر الدقيق بعدد الأيام لكى نرى أن التزامن مازال موجودا ولكى نقيم معدلاً للتقريب . (يمكن أن تكون العلاقة بالسنوات مبرهنة على نحو غير دقيق إذا تم تبنى معيار آخر) ولنأخذ من الجدول (٢) العلاقة المزدوجة (الجدول رقم ٤ شكلى أ ، ب).

بالنسبة للأعمار الأصلية ذات الـ (٣٤ سنة) و (٣٥ سنة) ، أو بالتحديد ذات الـ (٤٦٧ ر١٢ يوما ، ٩٢٦ر١٠ يوما (وهى الأعمار التى انجبت فيها مارى) ، فإنه يظهر تطابق لتوازى الأعمار ذات الـ (٣٤ سنة) و (٣٥ سنة) أو (٤٩٥ ر١٢ يوما و٩٥٤ ر١٠يوما) . فلنعيد تفسير هذه العلاقة المزدوجة حتى نتحقق من بنيتها ونظامها . فالطفل (ب) «چان لوك» يموت عندما تبلغ الأخت الكبرى (أ) والأخت الصغرى (ب) فى خلال

(١٧) لاشارة أسهل ، تم وضع الأعمار التى تختص بعلاقات قرابة داخل دائرة ، وتشير ملحوظة p.m. إلى العمر الذى يصله بعد وفاة الشخص موضوع الشرح .والتحليل الرقمى يعتبر أن الزمن ليس متوقفا على اختفاء الافراد من داخل الاسرة ، وانه من المهم أن نأخذ فى الحسبان العمر الذى بلغه الافراد من ناحية اخرى عند وفاتهم ، من أجل اكتشاف الحلقات الزمنية التى توحد الأحياء مع أولئك الذين يسبقونهم فى هذه البنية .

ثمانية وعشرين يوما نفس السن الذى بلغته أمهما عندما أنجبتهما كما هو موضح بالرسمين البيانيين للجدول رقم (٤) اللذان يصورا العلاقات البنيوية التى نحاول تأسيسها.

ويزودنا الجدول (٤) بتمثيل للظاهرة فى شكل طى زمانى ، فالموت لا يقع فى أية لحظة نسبية ، بل فى إطار هيكل بنية زمنية تم وصفها.(١٨) فإذا تم طى الرسم البيانى المربع فى شكل (أ) بمسار منحرف من أعلى الركن الأيمن إلى أسفل الركن الأيسر ، فإن عمرى الأمومة ذات الـ (٣٠ سنة) و (٣٤ سنة) تقعا بالتحديد فى عمرى الحداد للأختين الصغرى والكبرى لجان لوك . وبمنظور توليدى ، فإن سلسلة الأعمار المتولدة تصبح (ن) سنة فيما بعد ، وفى نفس الوقت (موضح من خلال العمود الذى يمثل المحور المتزامن) ، العمرين فى زمن الفقد للشخص المحبوب .

ونسمى هذا النوع من التصوير المزدوج جملة رقمية ، لأننا نجد فيه جزءين ثانويين (كما فى الجمل اللغوية) مع العمود الذى يشير إلى السطر المقابل له ، فالحاضر يرتكز على الماضى العائلى ، والموت تتم صياغته عبر الجيل أو الحياة ، لذلك عندما يتكرر الحدث النسبى ، فإنه يكون مغروساً فى تتابع الأعمار ، مثل الكلمة فى الجملة ، وهو بذلك يشير إلى الترتيب الخفى لزمن الحياة والموت .

والعلاقة المدهشة الثالثة (جـ ٣) تظهر بوضوح فى رسم «بوريك» البيانى للجدول رقم(٥) .

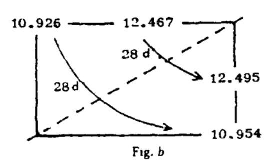


Fig. b

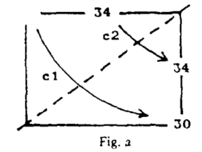


Fig. a

٤- طية الزمن
الهيكل الزمنى لعودة ظهور الأعمار ٣٤و٣٠ عاما يوم وفاة چين لوك الاصغر

(١٨) انظر «فروسارت» و «ليكامب» ، ١٩٨٦ ، ١٩٨٧ ، ١٩٨٨ .

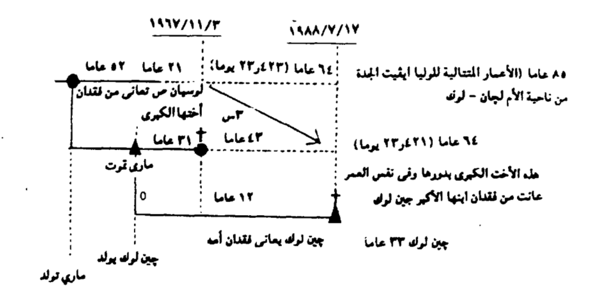
تعـانى أمـومـة الجـدة «لوسين ايفت» المولودة فى ١٩٠٣/١٠/٥ ، من فـقـدان ابنتهاالكبرى «مارى» أم «چان لوك» فى المستقبل ، وهى فى سن الرابعة والستين ، مثلما فقدت الأخيـرة ابنهـا الأكبـر فى نفس السن ، فكلا الأم والإبنة ماتا قـبل الموت المبكر لطفلهما .والعلاقة تثبت صحتها فى خلال الأحد عشر يوماً .

يظهر شكل مماثل للزمن بعد واحد وعشرين سنة ، محددا التحفظ الزمنى والتحول فى الأسرة . فعلاقة الأمومة (س٤) تربط عمر الطفل (وهـ) عند موت الشقيق الأكبر (چان لوك) (٢٠٧ و ٩يوما سنوات) مع عمر خالته «فرانسواز» الأخت الصغرى لـ «مارى» أم (چان لوك) عند موت جده ، و«اوجين» فى ١٩٥٤/٩/٨ (٢١٤ و ٩يوما) .

يمكن أيضاً تأسيس علاقـة بين العمـر الذى أصبح عند: اوچين أبا من خلال ميلاد «مارى» أم «چان لوك» فى ١٩٥٤/٦/٢ ، عند سن الخامسة والعشرين ، أو (٢٦٧ و٩ يوما) فى العمر الذى فقد فيه الطفل (وهـ) أخوه (ب) علاقة س٥) : (٢٠٧ و ٩يوما) .

العلاقات الأبوية

فى جدول (٦) يمكن رؤية أن العلاقـات (س٦) ، (س٧) تزودنا بمعلومات عن الشكل المجازى للموت من الخط الأبوى . فـ (أميل) جد (چان لوك) أصبح أبا بميلاد (لويس) الأب المستقبل للمتوفى فى سن الخامسة والعشرين أو ٢٠٦ و٩يوما (ولد أميل فى ١٨٩٨/١٢/٧ ، ولويس فى ١٩٢٤/٢/٢١) . أصبح (أميل) جدا للمرة الأخيرة عند ميلاد الطفل (وهـ) فى سن ٦٤ سنة أو ٥٢٢ و٢٣ يوما . وهذه العلاقة تؤكد صحتها خلال يوم .



٥- عودة ظهور فترة الحزن فى خط الأمومة عندما توفيت جين لوك

إن عمر (جان لوك) عند موته مفترض فى البنية التى تحيى آنياً وتحديداً ميلاد الأم (س ٥) والأب (س٦) ، وموت الأم أو فقدان أمومة الجدة (س٣) وفقدان أبوة الجد (س٤)، وميلاد الطفل (وهـ) (س٧) ، أو نهاية مرحلة الجد بالنسبة لأميل (س٧) ، ومدخل الأمومة لمارى (س١) وميلاد (أوديل) و (جوزيت) (س١ ، س٢) . ويمكن أن نستخلص من هذا التحليل الزمنى للعمر عند الموت الذى يظهر فى توليفة واضحة فى الخط العام لهذا التاريخ العائلى ، بملاحظة الدور التنظيمى ذى المغزى للطفل الذى يولد (وهـ)، فهذا الطفل يمثل إشارة سيمانطيقية حقيقية ، لأن عمره عند الوفاة مربوط بالأعمارالثلاثة السابقة ، ورغم أن ذلك ملحوظ فى هؤلاء الأطفال فهو غير مذكور فى الأنساب ، وهذا الحذف يزيد من صعوبة التحليل ، ويجعل النتائج أكثر عشوائية .

* نحو وفيات منتظمة :

يؤدى عدم إدراك التناظر بين العمر والكلمات إلى مفهوم منطقى غريب وإن يكن دقيقا رغم ذلك ، ذلك المفهوم الذى يمكن أن يقاومه علم النفس التقليدى فى مرحلة المواجهة الأولية . ألا وهو مفهوم الانتظام والاتساق فى تسلسل وتكوين العمر ، من خلال قواعد

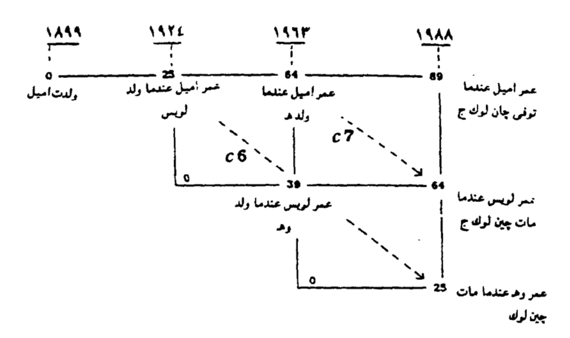
النحو والصرف . وهذا يعنى تمييز نوعين من الموت :النوع المنتظم والأنواع الأخرى .

فبينما تحدث الأنواع الأخيرة بشكل عشوائى ، وبعيداً عن أية إشارة للتاريخ العائلى للفرد الذى يموت خارج التتابع ، فإن الأنواع الأولى ، كما يتضح من خلال الموت التعليمى لـ "چان لوك" ، فيبدو أنها تقع فى سياق إحيائى مكثف بدرجة أو أخرى لكنه دائما ذو مغزى من وجهة نظر الزمن . فالعمر عند الموت يوصف فى البنية اللفظية التى تنسق بشدة الماضى والحاضر ، المتزامن والمتحول . فمن الممكن إذن أن نقول إن اللغة تجعل الموت بشرى من خلال تنظيمه ، وهذا ليس تشكيلا حتميا ، بل تأريخ عائلى يجهز لاخراج (نطق) المعنى الزمانى للموت أو الموت الرقمى بطريقة تخضع لتركيب الجملة ومغزاها . وهذا المفهوم يمكن إدراكه على نحو بديهى ، إذا أخذنا فى الاعتبار الموت الفوضوى(١٩) المتمثل فى وفيات تزامنية معينة نتيجة للكوارث أو الحروب مثلا(٢٠) . وفى أغلب هذه الحالات ، فإن قوانين البيئة تسود وتُفرض على الأفراد .ولا يسمح التحليل الزمنى لهذه الوفيات بإقامة سياق لإعادة ظهور عمرالموت المنطقى الذى يبدو مقبولا أو ذو مغزى زمانيا . ورغم ذلك ، ولأن شيئا لايكون كما سبق ، وأن هذه الوفيات الناجمة عن الصدمات تكون مطبوعة فى الأحياء من خلال العمرالكامن والعمر الفعال ، والتاريخ ، والظروف ، والموقع ، فسوف يأخذون ذلك فى حسابهم فيما بعد لكى يعطوا للمستقبل معنى من خلال صياغته حول التصوير الوقتى غير المنتظم للماضى .ويهذه الطريقة يصبح الاضطراب نظاماً ، وترتب الأسرة الفوضى (الاضطراب) لكى تجعلها سمة لها ، وتضفى عليها الطابع الانسانى على نحو ما .

---

(١٩) فى النموذج «كلمات الزمان» بسبب خصوصيتها التى تميزها عن اللغة العادية ، تسمى menes رقمية لأن مصطلح «رقمى» قد اقام النظرية التى تخصهم .

(٢٠) العمر الذى يمكن أن تقع فيه الحادثة ، أو يتم ممارستها فيه هو عمر منتظم غالباً . حتى وإن مات فى حادثة اتوبيس ، فأبوه جد «چان لوك» التى انتهت حياته بالموت يخضع للنموذج بدقة .



٦- هياكل العلاقات س ٦ س٧ عند مولد جين لوك ج .

ويمكن أن نوضح كيف أن هذا الانتظام مازال يُعبر عنه من خلال تشابهات التكوين بين الأعمار والوفيات أو دورات الوجود التى يصعب مقارنتها بأسلوب رقمى(٢١). ففى رسم (بوريك) البيانى لا نلاحظ شيئاً على نحو مرئى . إن ذلك يتم باستخدام الشفرة الشفاهية ومقارنة العناصر التى تكتشف الأعمار عند الوفاة التى تسهل تحديد هوية التكوين فى دورات الحياة المختلفة على نحو واضح .

ويمكننا لذلك أن نأمل فى إنجاز صيغ أكثر صرامة ، وأنواع قواعد لدورة الوجود التى تحدد تكوينها على نحو شكلى ومنطقى وزمنى . ويمكن أن يعاد كتابة هذه الصيغ بعدة أساليب مختلفة بعضها تركيبى ومكثف كما يفعل الكيمائيون.(٢٢) وبدون هذا فإنه يتم اختزال البشر إلى حالة مادية . إن مثل هذه

(٢١) لمزيد من المعلومات انظر مقالنا « لوغاريتم الترتيب الزمنى لمراحل الأبوة الثلاثة » علم النفس الحديث رقم (٧) سنة ١٩٨٧ . صـ ٥٥ ، ٦٢ ، من المهم أن نضيف هنا أن اللوغاريتم الوصفى لا يخلق الضرورة ، إذا سارت دورات الحياة الثلاث وفق النموذج ، ذلك لأن النموذج قادر على تضمين عملية المقارنة ، ولكن هذا لا يعنى أن الموت مرتب (محسوب) بل يخبر به فقط .

(٢٢) «هوفمان» و « ب. لازالو» (التمثيل فى الكيمياء) « ديوجين» العدد رقم ١٤٧ «كازالينى» ١٩٨٩ ص ٢٣ ، «التمثيل فى الكيمياء باعتباره لغة » .

القاعدة تعمل كالآلة لاكتشاف قواعد أخرى من خلال عمل حصر للمتغيرات(٢٣).

٣ - الترتيب الزمنى للميلاد والزواج

هل يمكن أن نطبق تحليل مماثل لزمن الميلاد ؟ دون أن نتجرأ على تأكيد ذلك ، فسوف نحاول اقتراح مؤشرات من العناصرالنسبيـة التى ثبت صحة تواريخها من أسرة (نبر) الموضحة فى الجدول رقم (٧) (البوريك) لكى نوضح كل تكرار ممكن للأعمار(٢٤) .

نجد هنا اثنين من الأجداد «جيرمين» و «مارى» ، اللتين أنجبتا ثلاثة أطفال : «فلورانت» و «أرورا» و «مجالى» . فـ «فلورانت» لم تنجب أى أطفال ، و «أرورا» انجبت طفلا اسمه «ثيو» ، و «مجالى» أنجب طفلين هما «جين» و «أليس» ، والأخيرة انجبت فى المقابل طفلين «جال» و «جين» .

إن الفحص الدقيق للرسم البيانى الذى تتضح فيه الأعمار فى زمن وقوع الأحداث النسبية (معطى هنا بالسنين لكى نبسط هذه المرحلة المبدئية من التحليل) ، يكشف ظهور خمسة أزمنة للعمر ٢٤ سنة ، وهى الاربعة تكرارات التى تبدو ذات مغزى بالنسبة لنا : عمر الجدة «مارى» عندما أصبحت أماً عام ١٩٢٤ ، وعمر ابنتها الكبرى «أرورا» عندما انجبت «ثيو» عام ١٩٥٣ ، وعمر «مجالي» عندما أنجبت آخر اطفالها «أليس» عام ١٩٦١ ، وعمر أمومة «أليس» الذى يمكن أن يشترك بنيويا مع موت الجدة «مارى»(٢٥).

---

(٢٣) مثال المتغيرات القابلة للملاحظة هى : العمر عندالوفاة يتضمن العمر عند ميلاد أول طفل ، والعمر عند ميلاد آخر طفل ، بالاضافة إلى عمر فرد أو آخر عندما يصبح أبا أويتوقف عن ذلك .

(٢٤) الصفحات التالية تمثل الخلاصة الضرورية لمقال : «برنارد فروسارت» و «م. ليكامب» (التناول السبرانطيقى لزمن العائلة) الجزء الحادى عشر . المجلس الدولى للسبرانطيقا - الملتقى الثامن عشر ١٩٨٦.

(٢٥) فى دورة حياة «مارى» يتبع النموذج بدقة ، وخصوصاً فى «قاعدة الموت» التى سبق وصفها . لأن عمرها عند الوفاة (٨٥) سنة تحديدا يساوى مجموع الاعمارالتى وصلت اليها لحظة توقف أمومتها مضافاً اليها عمر إحدى بناتها :

(٨٥ = ٢٤ + ٣٧ + ٢٤) . وحساب هذا بالايام يقدم لنا تقديرا مذهلا (اقل من نصف يوم لكل عام من اعوام الوجود) .

هذا هو الحفظ الظاهر لأشكال الزمن ، الذى كلما تضاربت فيه ، غطت النسق العائلى بعدد صغير من الأطفال ، وبالفترة موضوع الملاحظة الممتدة فوق واحد وستين سنة من الحياة فى خط الأمومة . فالأم وابنتيها وحفيدتها الوحيدة أنجبن اطفالا فى نفس عمر (٢٤) سنة. فبداية من (مارى) يبدو وكأن كل امرأة فى الخط التنازلى تستشير الجدة ، أو الوالدة السابقة فى الخط لكى تعرف بالضبط الوقت الملائم لإنجاب طفل ، لكى تحصل على طفل تذكيرى ، وهكذا يتم إعلان رقم الأمومة بالرجوع إلى الماضى العائلى(٢٧). وفى النهاية يمكن أن نستخلص هذا المثال من خلال الإشارة اليها باعتبارها جزءا اضافيا من المعلومات فى التركيب اللغوى ، أو بنية إنجاب الأعمار عندما ولد «ثيو» ، لكى نوضح كيف أن هذه الولادات تتبع النموذج المرجعى السابق شرحه .

ومرة أخرى من خلال «طية» الزمن العائلى الذى يوضح أن الولادة حدثت فى لحظة غير تعاقبية فى اطراد الأعمارالموضحة فى الأسرة (ب) ، لكى نؤكد وصول الميلاد الجديد فى ترتيب نسبى فى ضوء الماضى العائلى .

* التناول البنيوى لزمن الزواج :

مثلما فعل «كلود ليفى شتراوس» مع المجتمعات البدائية أو النصف مركبة ، فحتى عندما يتشكك فى أن المجتمعات الحرة أو «مجتمعات الآلة» موزعة من نظم زواج تناظرية وإن تكن متميزة(٢٨) ، يمكن أن نلاحظ من خلال أنساب محددة المؤشرات الأولى للترتيب الزمنى للزواج . ويشترك الزمن فى هذا الترتيب بطريقتين ؛ المساعدة فى اختيارالزوج وتحديد تعريف للحظة توثيق الزواج(٢٩) . ولنفحص كلا منها لكى نوضح دقتها البنيوية والمنطقية والشكلية .

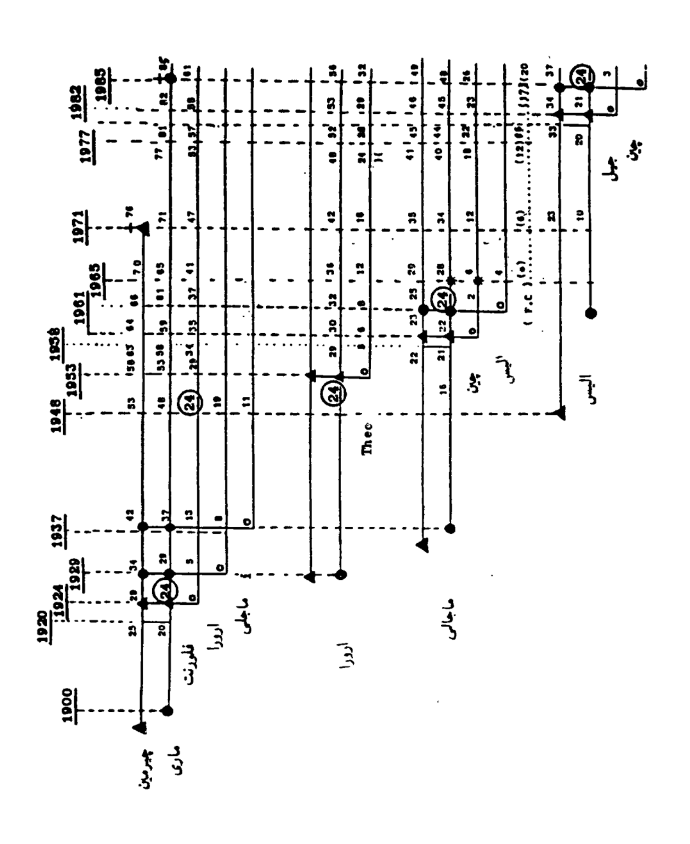
---

(٢٦) سن الرابعة والعشرين الذى بلغته «فلورانت» عام ١٩٤٨ مأخوذ من التحليل ، لأنه ليس عمر أمومة ، ورغم ذلك فهو جزء من التركيب لقبول غريب داخل الاسرة «زوج أليس» .

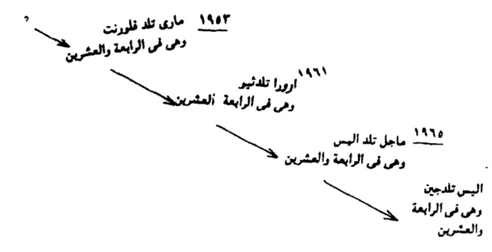
(٢٧) أعمار الولادة الاربعة هى نفسها جزء من بنية أعلى تسمى بنية "FLS" وهى غيرمشروحة هنا .

(٢٨) «ج كاربونيه» Entretiens avec Claude-Levi Strauss ١٩٦١ .

(٢٩) يتكون زمن العملية ، رغم كل شىء ، من عدة لحظات مكثفة بما فى ذلك اللقاء الأول ، بداية من الاتصال الجنسى والمؤسسى ، والخاص بالعادات ، والادارى ، والطقوس الدينية ، والملاحظة هى التى يمكن أن تضعهم فقط زمانيا فى المستوى التدوينى .



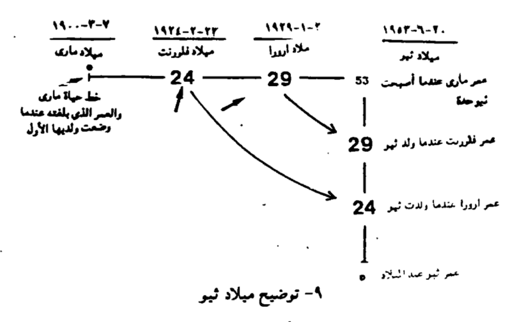
٧- رسم بروك البيانى لأنساب عائلة ب تشير إلى وجود تعدد الولادات فى سن ٢٤ عاما



٨- تتابع ولادة طفل من أمهات فى عمر واحد مبين فى خط طولى

* مشاركة الزمن فى الاختيار

مثلما فعل البوذيون عند موت «الدلاى لاما» ، بادئين البحث عن طفل «مميز» والذى قد لا يكون على شىء سوى تميزه بعدة صفات ،وقدرته على أن يحل محل المتوفى فى الاستمرار والديمومة ، ويبدو أننا نفعل نفس الشىء عندما نتزوج . فيبدو أننا نبحث ، دون أن نعى ذلك ، عن رفيق يتميز بعلامات تجعل من الممكن أن نحوز قبولا بشكل أو آخر لعضو من أعضاء الأسرة ، وأغلبها أخ أو أخت ، رغم أن هذا لا يحدث دائما .



٩- توضيح ميلاد ثيو

وإذا نظرنا إلى المجتمعات التقليدية أو البدائية من منظور اهتماماتهم العائلية ، فإننا سندهش للأسلوب الذى من خلاله يبذل الأفراد الذين يبتكرونه جهدا كبيراً لإنشاء وإعادة إنشاء تقسيمات الرفاق السابق ذكرهم. وهم ينفقون كثيرا من الطاقة فى هذا الجهد الذى سوف يصير إيجاباً تحت تهديد فناء الجماعة من ناحية أخرى .وبدلا من رؤية الأفراد متحدين بشكل عشوائى ، فإننا نرى خلق مستمر للطبقات والحدود والروابط والقواعد من أجل تقويم ، وتبادل ، ودوران تحرك الرجال تجاه النساء والعكس ، إن اختيار الزوج هو عملية عظيمة الأهمية بالنسبة للأسرة الحريصة على أن تترك هذا الاختيار للتلقائية المشبوبة بالعواطف والأحاسيس ، ودراسة هذه الحركات المتنوعة هو متعة كبيرة لعلم الانثروبولوجيا .

يبدو أنه يوجد شىء مماثل لذلك فى مجتمعاتنا المتحضرة والتى تؤكد نفسها بعنف عندما يرغب الفرد (أ) فى الزواج من (ب) ، فكل منهما يعرض على نحو غير واعى الصفات الزمنية التى قد توضح وتنظم عملية التلاقى ثم الارتباط بعد ذلك(٣٠). والشئ النادر التميز ، رغم ذلك ، هو حقيقة أن الفرد ربما يختار شريكا يظهر فى حياته عندما يختفى شخص آخر من أسرته . ويملأ بالشخص المختار المكان الخالى للمتوفى بطريقة معينة. وباستعارة مقولة «فرويد» «الانسان الذئب» ، فإننا يمكن أن نتحدث عن «إنسان

(٣٠) لمزيد من المعلومات حول الزمن الترتيبى - انظر مقال Theorie menetique قاموس العلاج النفسى العائلى - النظرية والتطبيق صـ ٥٦٢ عام ١٩٨٧ .

رقمي» . وهنا يظهر مثال : عاصر إنسان فقدان جدته وهو فى سن السابعة من عمره ، ثم تزوج بعد ذلك من فتاة تصغره بسبع سنوات ، بمعنى أن الشخص ظهر فى نفس وقت اختفاء جدته . ولكى نجعل هذه الملاحظة صالحة على نحو تجريبي ، فمن الضرورى أن نأخذ فى اعتبارنا الفروق (١٠) و (١٤) أو (١٨) سنة بين الزوجين ، وهى فروق غير نموذجية نسبياً فى مجتمعنا ، ثم نحاول أن نرى معنى هذا فى الصياغة . وهكذا نعرف عن رجل تزوج ثلاث مرات فى كل مرة من فتاة تصغره بـ ١٨ سنة ، وكان عمره ١٨ سنة عندما أنجبت أمه طفلاً غير مكتمل ، ويظهر تتابع أبويه فى زمن اختفاء الطفل من أسرته(٣١) .

وقد تزوج «فرويد» من «مارثا» التى ولدت فى نفس تاريخ ميلاد أخته (ماريا) وهو أمر يرتبط بمفهوم انثروبولوجي للتصنيف ، تصبح الزوجة «مارثا» جزءاً من طبقة الأخوات المتخيلة للزوج(٣٢) .

لحظة الاختيار فى الزواج

إن وظيفة الزمن فى الزواج هى أن تشارك فى ادراكه فى لحظة مناسبة ، والتى لا تعنى لحظة فريدة ، لأنه فى إطار تخطيط (شبكة) النموذج وهى مسألة «زمنية مرجعية» : الماضى العائلى يقدم عدة نقاط ممكنة لالتقاط الحدث الذى سوف يتم إحياؤه .ويوضح الجدول(١٠) مثال زواج «سيجموند فرويد» ، يوضح أنه قد تزوج عندما بلغ سن والدته «أماليا» لحظة انجابها آخر اطفالها «الكسندر» . ولكن لأنها فقدت والدها فى نفس الوقت ، فإن زواج «فرويد» يحيى ذكرى وفاة جده ، وآخر أمومة أمه . فعندما يتزوج الاخ الأكبر ، يبلغ الاخ الأصغر تلقائيا نفس عمر أمه عندما انجبت أول أطفالها .

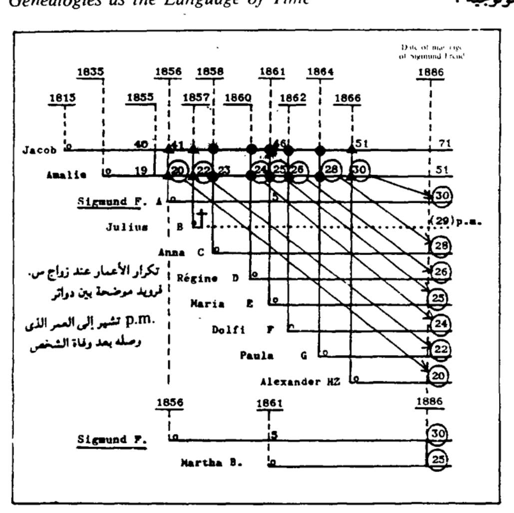
(٣١) بالمرور يمكن ملاحظة تزاوج الزمن والأسماء مع الشريك المختار ، يحمل اسما يشبه صوتيا اسم المتوفى .

(٣٢) توجد صورة أخرى للزمن ، يبدو أقل سهولة فى التقويم كما أنها تشترك ايضاً فى بناء الزواج الحر: مدخلة فى اعتبارها البنية الزمنية الكلية لأسرة الشخص الآخر . ولنتفص الشرح الذى يصف ذلك فقد اسميناها «الحساب الرقمي» وهذا موضح فى عدة تشابهات بين نسبين يتصلان ، ولكنهما مؤسسان من خلال انجاب طفل نتيجة اتحادهما . فالتجربتين النسبيتين يمكن رؤيتهما باعتبارهما تتمة أو سيمترية (تناسق) . ولن نقدم امثلة لذلك هنا لأن ذلك قد يحتاج فحص التصويرات الزمنية المركبة .ويمكن أن يتحكم مفهوم هذا الترتيب فى الوحدة ككل ، لكى يجعل ترتيب الأجيال أسهل ، ويسمح بدليل نسبى للخطين ، والذى تم تبسيطه من خلال تبادل بنيوى للحساب الرقمى .

منظور أنثروبولوجى

إذا أمكن اكتشاف ملاحظات متعددة ومتوافقة لاثبات فرضية أزمنة الأنساب المرتبة التى تمدنا بالمؤشرات التى تحدث تعاقبياً ، فيمكن أن تكون لها أهمية فى عدة فروع من العلوم الإنسانية .والتحليل البنيوى الموضح هنا يمكن أن يستخدم بتطبيقه على فحص زمن الأنساب دون أن نراه يتحلل (يذوب) فى الاختزال الصورى (الشكلى) (٣٤) . إن نجاح المنهج البنيوى فى تحليل المجتمعات البدائية أو التقليدية وانتاجها التأسيسى (الرابطى) أو الرمزى يمكن أن يمتد إلى تطبيق النظرية على عدة صور غير معروفة فى المجتمعات التكنولوجية .

Genealogies as the Language of Time



١٠- رسم بروك البيانى لأنساب عائلة سيجموند فرويد(٣٣)

---

(٣٣) القائمة فى الرسم البيانى رقم (١٠) مأخوذة من مقال «النظم البشرية» .

(٣٤) يشكو كثير من المؤلفين من صعوبة التحليل البنيوى فى تكامل بُعد الزمن ، وهذه الصعوبة محسوسة ايضاً فى تحليل منظومات الاسر المفتوحة .

فعندئذ يفتح طريق يؤدى إلى استكشاف العلاقات بين المجتمعات الحديثة ، التى تكون رابطتها الداخلية مؤكدة بقوة ، بالفائدة التى يجنونها من الزمن الذى يعتبر ذو مغزى.(٣٥) ، والمجتمعات التى تتجاهل ذلك . والسؤال عن التكافؤ الوظيفى المؤسس بين النظم الوظيفية لعلم الانساب التأريخى الذى ينظم الحركة تلقائيا (المداخل ، المخارج، الزواج ، الميلاد ، الموت) فى رابطات أسرية غير مقننة نسبياً ، وتنظيم العلاقات فى المجتمعات البدائية أو التقليدية ، قد يجد هنا بداية الإجابة طبقاً لملاحظة العالم الانثربولوجى « ر. نيدهام » (٣٦).

وأكثر من ذلك ، يمكن أن نرى تطور ، بعيداً عن أى منظور حتمى ، التناظر بين ترتيب القواعد اللغوية وترتيب زمن الأنساب ، بينما اتقان اللوغاريتم للتعريف أو تكوين الأعمار للزواج والأبوة والوفاة تتطلب الوقاية (الرعاية الصحية) التى تختص بدراستها . ويمكن ايجاد فحص جديد للنظريات الرئيسية المعاصرة للزمن(٣٧) ، التى تكون نقطة انطلاقها عموماً ليست الإنسان بل العلوم المادية ، والتى يكون هدفها متجها نحو الكون أكثر من اتجاهه نحو ادراك العلاقات التى يحظى بها الإنسان مع الابتكارات (الابداعات) العائلية الاجتماعية والشخصية .

وفى الختام دعنا نؤكد أن الوقت عنصر ذو مغزى يميز بقوة السلوك البشرى .ودراسة علم الانساب يمكن رؤيته كأسلوب خاص للوصول إلى أنماط تعبيراته .وكان لذلك فضل استفادة التفاعل الانسانى من وجهة النظر الجديدة ، التى تفهم البنية العائلية فى علاقاتها الاساسية مع الافراد الذين ينتجونها ، والذين يشاركون فى تكوينها إلى جانب الحفاظ عليها .

---

(٣٥) نحن الآن أكثر معرفة بدور الزمن فى ظهور الحداثة منذ أن صدر كتاب «ج . أتالى» J. Attali تواريخ الزمن باريس ١٩٨٢ ، وكتاب د.س. لاندس D.S. Landes ، جاليمار ١٩٨٧ .

(٣٦) فى «ملاحظات على تحليل الأبوة" كتب (نيدهام R. Needham) : إننا لا نزال نجهل لماذا تتوظف منظومات القرابة مثل الانساب . باريس ١٩٧٧ .

(٣٧) G. Pineau, Temps et Contretemps ، مونتريال طبعة سانت مارتين ١٩٨٧ ، الفصل الخامس «مناظرة حول الزمن العلمى» ، صفحات ٥٩-٧٨ .

توماس ريس

تحليل ساعات العمل

يرتكز جزء من التراث الثقافى الأوربى على العلاقة التى ارتبط بها الأجداد مع الزمن . وسوف تفى عدة نماذج مختارة بطريقة عشوائية ، لكى توضح لنا كيف أن توجههم نحو هذه النقطة قد تطور عبر العصور . وكانت مقولة «هوراس»(١) Carpe Diem الشهيرة «استمتع بيومك واترك غدا لغيرك» دعوة للحصول على ميزة اللحظة الآنية . وكان اضطرار الانسان إلى العمل يعتبر لعنة فى التقاليد اليهودية(٢) . وبالمثل فالمقولة التى نسبها «بلينى»(٣) إلى المصور آبلليس تؤكد ضرورة العمل اليومى . وفى عصور أخرى بدا الوقت وكأنه مدمر لجميع الأشياء(٤) . كما توعدت الديانة المسيحية أعداءها بالعذاب الذى لا يقل أبدية عن المباهج التى ادخرتها للمؤمنين .

هذه المفاهيم المختلفة للزمن - وهناك مفاهيم أخرى كثيرة - هى مفاهيم متناقضة بالنسبة لنا ، ولكى نكوّن فكرة صحيحة عن توجه القدماء نحو هذا الموضوع(٥) ، وبدلا

(١) هوراس - اوديس الجزء الأول ، الجزء الحادى عشر .

(٢) الأصول ٢ ، ٢-٣ .

(٣) بلينى «التاريخ الطبيعى» .

(٤) أوفيد «مسخ الكائنات» ص ٢٣٤ .

(٥) انظر كريستلاف جلامان «تنظيم الوقت» ١٩٨٣ ص ٩-١٠ فى البلاد الاسكندنافية كانت ارباع الساعات مقسمة ثمان زجاجات ، تحدد أهمية الساعات الزجاجية .

ترجمة : أحمد عبد الفتاح

من أن نتوه فى تحليل الأفكار التى ربما تعبر فقط عن وجهة نظر شخصية ، فسوف نحاول أن نبين كيف استخدم أسلافنا الزمن فى مجال واضح المعالم ، ألا وهو العمل .

***

فنحن اليوم قد اعتدنا على وحدة ثابتة من الزمن مكونة من أربع وعشرين ساعة ، ذات آماد متساوية ، موزعة بين الليل والنهار . ولكن لكى نصل إلى هذه النتيجة ، فمن الضرورى قبل أى شيء أن نكون قادرين على تقسيم الوقت إلى فترات متماثلة ، وقد تم قياس الوقت منذ العصور القديمة ، وذلك عندما قسم الفلكيون البابليون (الليل والنهار) إلى جزأين ، كل منهما اثنتى عشرة ساعة ، كل ساعة ستون دقيقة أو (٣٦٠٠) ثانية . ومن بين أهم الوسائل التى كانت مستخدمة فى هذا الزمن : المزولة وهى وسيلة دقيقة ، ولكن لاجدا منها فى الليل ، أو عندما تملأ السحب السماء ، ثم الساعة المائية وهى وسيلة عملية إلا عندما تهبط درجة الحرارة إلى ما دون درجة التجمد ، وهناك الساعة الرملية وهى وسيلة دقيقة نسبيا ويمكن أن تستخدم عندما تكون صغيرة الحجم ، وكانت تستخدم على السفن غالبا(٦) ، ومازالت توضع حتى اليوم بالقرب من منابر الوعظ فى بعض الكنائس فى الدانمارك لكى يعرف رعاة الكنيسة وحشد المصلين الوقت الذى ستستمر فيه الخدمة داخل الكنائس .

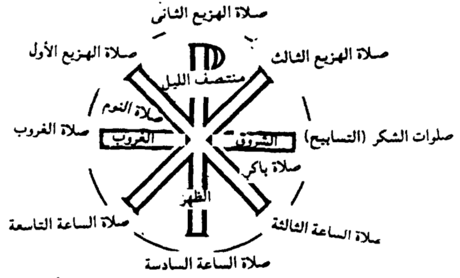
ورغم الفائدة الواضحة لهذه الوسائل لقياس الوقت ، فإن الساعة الآلية وحدها هى التى تسهل تقسيم الوقت إلى فترات متساوية على نحو مستقل عن الشمس ، وبعيد عن تأثيرات درجة الحرارة . وقد ظهر هذا الاختراع فى أوربا خلال القرن الرابع عشر والخامس عشر ، ولكنه لم ينتشر إلا بعد منتصف القرن السابع عشر . وحتى نهاية العصور الوسطى، بل وبعد ذلك فى بعض الأحيان ، إن الليل والنهار من أربع وعشرون ساعة غير متساوية الطول : النهار يبدأ من الفجر ، والليل من بعد الغروب.

وكما ظل الحال عليه إلى اليوم بالنسبة لعمال الزراعة ، فإن ساعات عملهم فى العصور الوسطى كانت خلال الساعات التى يمكن فيها الرؤية دون ما حاجة لاستخدام الأضواء الصناعية . وكانت الحياة حتى القرن الثالث عشر داخل معظم الأديرة تعتمد على الزراعة

---

(٦) مايكل مولات وفى الأقطار الاسكندنافية تقسم ارباع الساعات إلى ثمان زجاجات ، تحدد أهمية الساعة الزجاجية على سطح وعاء .

وتربية الحيوان(٧) ، وأصبح ايقاع الحياة الريفية ذاته هو ايقاع حياة التأمل . ولذلك تبدأ الصلوات النسكية (الساعات) في الفجر بصلوات الشكر ، التي تمجد الرب في بداية ميلاد اليوم الجديد ، والتي كانت أيضا وقتا للاحتفال بالقداس الالهي . ثم تجيء صلاة باكر في أول ساعة في النهار ، ثم صلاة الساعة الثالثة بعد ثلاث ساعات منها (توافق الساعة التاسعة) ، ثم صلاة الساعة السادسة (حوالي وقت الظهر) ثم صلاة الساعة التاسعة توافق الساعة الثالثة بعد الظهر ثم صلاة الغروب عند غروب الشمس . وفي أول ساعات الليل صلاة النوم ، وبالاضافة إلى ذلك توجد صلاة نصف الليل وهي ثلاث خدمات طوال ساعات الليل في الأديرة . وهنا رسم يوضح دورة هذه الساعات .



ويعود الايقاع الذي حددناه ، مع بضعة تعديلات ، إلى قانون الأديرة في سان بندكت (حوالي ٥٢٩م) بل إنه يرتبط أيضا بتقاليد الطقوس اليهودية ومن الواضح أن الساعات لم تكن مقصورة على الكنيسة الكاثوليكية وحدها ، فقد تقيدت بها الكنيسة الأرثوذكسية هي الأخرى . وحتى لو كان ذلك لأسباب عملية مثل القيود التي تحدث بسبب العمل الزراعي - فإنه يمكن تقسيم ساعات النهار إلى مجموعتين - الأولى وتبدأ قبل الفجر بقليل ، (صلوات الشكر وباكر - والساعة الثالثة والساعة السادسة) ، والمجموعة الثانية (صلاة الساعة التاسعة وصلاة الغروب) مع نهاية فترة الظهر ثم تأتي صلاة النوم بعد وجبة العشاء(٨) .

(٧) جاك لوجوف «وقت العمل في الأزمة وخصوصا ص ٥٩٧ ، ص ٦٠٠ حيث يشير المؤلف إلى حقيقة أن صلاة الرهبان كانت تنقل لكي تكون حوالي الظهر ، وهو يرى أن ذلك نتيجة ضغط العمال المدنيين . ومثلا المعابد اليونانية الذي ذكر يوضح أنه توجد ضرورات زراعية دفعت الكهنة لمواءمة أنفسهم .

(٨) كان هذا الايقاع المتبع في معابد لوتجوبارداس في الجزيرة اليونانية «باروس» في مايو عام ١٩٦٤ عندما كنت هناك .

وفى التقاليد اليهودية ، فى الأيام العادية التى يتم فيها الدعوة للصلاة فى الكنيس (المعبد اليهودى) هى الصباح وبعد الظهر (مثل صلاة الغروب) والمساء ، بالاضافة إلى أوراد خاصة ، فى الساعة الثالثة والسادسة والتاسعة من النهار (٩) . ومن المحتمل وجود صدى لتقسيم الزمن إلى فترات للصلوات لدى صاحب مزرعة الكروم الذى يذهب إلى السوق لاستئجار العمال فى الصباح أولا ، ثم يخرج مرة ثانية لنفس الغرض فى الساعة الثالثة ، والسادسة والتاسعة ، بل وحتى الحادية عشرة(١٠) . كما يمكن أن يوجد هذا الايقاع الطقسى رغم تعديله - فى الاسلام فى الصدر الأول (عصر النبوة) فأوقات الصلاة الخمسة هى كالتالى : الفجر أو الصبح (وقت الفجر مباشرة) والظهر (حوالى الظهر) والعصر (بعد الظهر) والمغرب (بعد الغروب مباشرة) ثم العشاء عند حلول الليل . ولأنه يحظر الصلاة عند الفجر أو الظهر أو الغروب تماما ، فقد تم تحريك هذه الصلوات قليلا . فالفجر يحين عند ظهور أول ضوء وقبيل ظهور الشمس . والظهر يبدأ قبيل وقت الظهر بدقائق قليلة (فى حلب قبيل الظهر بعشرين دقيقة ، الذى يحل قبيل الظهر بخمس دقائق فى التوقيت الفلكى لمدينة مكة) ، ويؤذن المؤذن لدعوة المؤمنين لصلاة المغرب بعد اختفاء قرص الشمس ، ومازال انعكاس ضوئها فى السماء . وباجراء هذه التعديلات ، يمكن أن نلاحظ أن الفرق الرئيسى بين التقاليد اليهودية والاسلامية هو غياب الصلاة فى الساعة الثالثة من النهار (بعد الفجر) فى الديانة الاسلامية . وبالمقارنة مع الايقاع المسيحى ، فإن الايقاع الاسلامى أكثر بساطة، كما هو موضح بالخريطة التالية :

المسيحية	الاســلام
صلاة الشكر	صلاة الفجر أو الصبح
صلاة الشكر (تسابيح الصباح)	
(صلاة باكر فى الساعة الأولى من النهار)	
صلاة الساعة الثالثة	
صلاة الساعة السادسة	صلاة الظهر
صلاة الساعة التاسعة	صلاة العصر
صلاة الغروب	صلاة المغرب
صلاة النوم	صلاة العشاء

(٩) ويتزر وفيلت «مجتمعات البحر الأبيض المتوسط» ، الجماعات اليهودية والعالم العبرى فى سجلات القاهرة .

(١٠) ماثيوس .

ويمكن أن نلاحظ أنه لاتوجد صلاة فى فترة الصباح عند المسلمين ، بينما نجد صلاة باكر وصلاة الساعة الثالثة عند المسيحيين . وأنه لمن المغرى أن نبين هذه التعديلات فى الأسس التى تعود أصولها إلى اليهودية فى كلتا الديانتين ، وفى الحقيقة فإن الايقاع المسيحى يهتم فى المقام الأول بحياة الرهبنة المكرسة للتأمل ، بينما ولدت الدولة الاسلامية فى شبه الجزيرة العربية حيث تستدعى الحرارة أن يعمل السكان بأقصى طاقتهم حتى قبيل الظهر ، لأن درجة الحرارة تصل إلى أوجها فى حوالى الثانية أو الثالثة بعد الظهر ، ونظرا لأن رهبان الأرثوذكسية في باروس على بحر ايجة كانوا يديرون مزارعهم في الصباح ، فقد كانوا فى موقف مشابه ومن ثم جمعوا ساعات الصلاة لكى يتركوا الصباح للعمل .

والمثل الذى سقناه عن صاحب مزرعة الكروم يعلمنا أنه يدفع لعماله بحلول الصباح ، بمعنى أنه يعطى أجرا موحدا للجميع ، ومن بينهم أولئك الذين استأجرهم في الساعة الحادية عشرة ، الأمر الذى يبدو ظالما للعمال المستأجرين مبكرا ، والذين يشعرون بأنهم يجب أن يحصلوا على أجر أكبر من أولئك الذين جاءوا متأخرين(١٢) . وبهذه الطريقة تظهرنا الحكاية على نظامين للأجور : نظام بالساعة ونظام باليوم .

وفى المناطق المعتدلة يكون الشتاء موسما بطيئا بالنسبة لبعض الحرف . وقد خمن «البروفيسور ڤان ديرڤى» أن عمال حرف البناء فى محصول الشتاء خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، كانوا لايعملون نصف أيام العمل التى يؤدونها خلال الصيف(١٣) . وهو مايجب أن يذكرنا بأن الفرق بين طول النهار والليل يتزايد فى الصيف والشتاء كلما اقترينا من القطبين . وتنعكس هذه الخصوصية الجغرافية على مستويات الأجور اليومية . ففى «أنتويرب» مثلا كانت أجور نفس المهنة فى نفس السنة أعلى فى الصيف مما هى عليه فى الشتاء(١٤) .

ففى هذه المدينة ، على أية حال ، وكان العمال يؤجرون عن العمل الذى تم انجازه ، لقد كان العمل أقل خلال الشتاء ، وعندما يوجد يدفع مقابله أجر يومى أقل خلال هذا الموسم

---

(١١) موسوعة الاسلام المختصرة «عادات وتقاليد المصريين المحدثين» . التاريخ الطبيعى لمدينة البيو .

(١٢) ماتويس .

(١٣) هيرمان فان دير ڤى «نمو سوق انتريب والاقتصاد الأوربى .

(١٤) سبق ذكره .

(١٥) هيلجا شولتز «علم اجتماع الكان» .

البارد المظلم . فليس من الغريب إذن أن الشتاء ، بجمعه بين البطالة وقلة الاستخدام ، كان بالنسبة للكثيرين رمزا للعسر .

وحتى نهاية القرن التاسع عشر ، كان معظم المتاح بعد استبعاد العطلات ، مكرس للعمل . وكان العمل اثنتى عشرة ساعة يوميا (وربما أكثر بالنسبة للتجار) شيئا شائعا . ولذلك وأثناء الربع الثالث من القرن السابع عشر ، كان اليوم فى برلين يبدأ فى الساعة الرابعة أو الخامسة وينتهى بعد ذلك بأربع عشرة ساعة(١٥) . وفى حوالى عام ١٨٩٠ أتم جدى فترة تمرين مع أحد التجار في مدينة «إش» وهى مدينة دنماركية حدودية . حيث كان عمال النهار يعملون اثنتى عشرة ساعة فى اليوم من الساعة السابعة صباحا حتى السابعة مساء بينما تظل المؤسسة مفتوحة حتى الساعة العاشرة مساء(١٦) .

وقد فرضت مطالب العمال تدريجيا ، الحاجة إلى تقسيم اليوم إلى ثلاثة أجزاء متساوية كل منها ثمانى ساعات ، توفر على الترتيب وقتا للعمل وللراحة وللنوم ، ولكن قرننا الحالى هو الذى حقق هذا الطموح فعلا فى آخر الأمر ، بل وذهب إلى أبعد من ذلك ، لأن يوم العمل فى أوربا الغربية سوف يصبح ربع اليوم . أما فى الدانمارك فإن ساعات العمل فى الاسبوع الواحد اصبحت الآن ٣٨ ساعة بدلا من ٤٨ ساعة . وفى ألمانيا الغربية يحصل كثير من العمال فى بعض قطاعات بعينها على أجر مقابل ٣٥ أو ٣٦ ساعة من العمل فى الاسبوع ، وهكذا لايحتمل العمل - مصدر أجورهم - سوى ربع ساعات الاسبوع .

إن دفاتر الحسابات القديمة التى وقعت فى أيدينا منذ بداية القرن الخامس عشر سهلت علينا حساب عدد ساعات العمل السنوية فى ذلك الوقت فى مجال الانشاءات . ففي العاشر من فبراير ١٤٠٥ ، وقعت مدينة بريمن (أحد أعضاء العصبة الهانسية) لانشاء قاعة جديدة للمدينة . وقد انتهى العمل بها فى فبراير ١٤٠٧ ، ولدينا الأرقام التالية عن هذه الانشاءات موضحة فى الجدول رقم (٢) .

جدول (٢)

أيام العمل فى الأسبوع - بريمن ١٤٠٥ - ١٤٠٦

الفترة	الأيام المدفوع عنها الأجر	ملاحظات (العطلات)
١٤٠٥		
٢٢ إلى ٢٩ مارس	٤ر٥	عيد البشارة ٢٥ مارس
٣٠ مارس إلى ٥ ابريل	٦	
١٩ ابريل إلى ٢٥ ابريل	٤	عيد الفصح (القيامة) ١٩ ابريل
٢٦ ابريل إلى ٣ مايو	٥	عيد القديس فليب والقديس چيمس ١ مايو
٤ إلى ١٠ مايو	٦	
١٨ إلى ٢٤ مايو	٦	
٢٥ إلى ٣١ مايو	٥	عيد الصعود ٢٨ مايو
١ إلى ٦ يونية	٦	
٧ إلى ١٤ يونية	٤	عيد الخمسين ٧ يونية
١٥ إلى ٢١ يونية	٦	عيد القربان ١٨ يونية
٢٢ إلى ٢٨ يونية	٤	القديس يوحنا المعمدان ٢٤ يونية
٢٩ يونية إلى ١١ يولية	١٠	عيد القديسين بطرس وبول ٢٩ يونية زيارة العذراء ٢ يولية
١٢ إلى ١٨ يولية	٦	
١٩ إلى ٢٤ يولية	٤	عيد مريم المجدلية ٢٢ يولية
٢٥ يولية إلى ١ أغسطس	٦	القديس چيمس ٢٥ يولية
٢ أغسطس إلى ٩ أغسطس	٦	
١٠ إلى ١٤ أغسطس	٤	القديس لورانس ١٠ أغسطس
١٥ إلى ٢٣ أغسطس	٦	ميلاد السيدة العذراء ١٥ أغسطس
٢٤ إلى ٢٩ أغسطس	٥	القديس بارثلميو ٢٤أغسطس
٣٠ إلى ٥ سبتمبر	٦	صعود السيدة العذراء ٨ سبتمبر
٦ إلى ١٣ سبتمبر	٥	أو ٢ر٥ يوم أسبوعيا
١٤ إلى ٢٠ سبتمبر	٦	
المجموع ١٦٣ يوم —	١٢٠ر٥ يوم	
١٤٠٦		
٣٠ مايو إلى ٥ يونية		
٦ إلى ١٢ يونية	٣	عيد الخمسين ٣٠ مايو
٢٠ إلى ٢٦ يونية	٤ر٥	عيد القربان ١٠ يونية
٢٧ يونية إلى ٣ يولية	٤	يوحنا المعمدان ٢٤ يونية
		عيد القديسين بطرس وبول ٢٩ يونية
	٤	زيارة السيدة العذراء ٢ يولية
٤ إلى ١٠ يولية	٦	
١٢ إلى ١٨ سبتمبر	٥	
١٩ إلى ٢٥ سبتمبر	٥	عيد القديس مانيوس ٢١ سبتمبر
٢٦ سبتمبر إلى ٢ أكتوبر	٤	القديس مايكل ٢٩ سبتمبر
٣ إلى ٩ أكتوبر	٦	
١٠ إلى ١٦ أكتوبر	٦	
١٧ إلى ٢٣ أكتوبر	٦	
٢٤ إلى ٣٠ أكتوبر	٥	
المجموع ٩١ يوما ——	٦٣ر٥ يوم	أو ٩ر٤ يوم أسبوعيا

ويوضح هذا الجدول الفترات التى يكون عدد أيام العمل فيها معروفا على وجه اليقين ، وعندما تتوافر لدينا - بالنسبة لاسبوع معين - بيانات عديدة فإننا نختار منها دائما ذاك الذى يشير إلى أعلى رقم لأيام العمل . من أجل تحديد أعلى رقم فى الاسبوع . آخذين فى الاعتبار مثلا ، أنه عندما لايعمل البناءون بسبب سوء الأحوال الجوية ، يمكن للتجارين أن يعملوا فى الداخل ، وقد استخدمنا أرقاما تتطابق مع المجموعة الأخيرة . وحدد لنا بوجه عام فترات دفع الأجور مع عدد أيام العمل والعطلات الرئيسية . وكما هو متبع قليلا ما احتسبنا عدد أيام العمل الأسبوعية عن طريق قيمة الأجور المدفوعة فعلا .

وبالنسبة لعامى ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ ، فإنه يكون لدينا خمس فترات اجمالية :

جدول ٣

		يوم يوم	
١٤٠٥	من ٢٢ مارس إلى ٥ أبريل	٥ر١٠ من ١٥	٥ أيام أسبوعيا
١٤٠٥	من ١٩ ابريل إلى ١٠ مايو	١٥ من ٢٢	٨ر٤ يوم أسبوعيا
١٤٠٥	من ١٨ مايو إلى ٢٠ سبتمبر	٩٥ من ١٢٦	٣ر٥ يوم أسبوعيا
١٤٠٦	من ٣٠ مايو إلي ١٠ يولية	٥ر٢٦ من ٤٢	٤ر٤ يوم أسبوعيا
١٤٠٦	من ١٢ سبتمبر إلى ٣٠ أكتوبر	٣٧ من ٤٩	٣ر٥ يوم أسبوعيا
متوسط ١٤٠٥		٥ر١٢٠ من ١٦٣ يوم	٢ر٥ يوم أسبوعيا
متوسط ١٤٠٦		٦٣ من ٩١ يوم	٩ر٤ يوم أسبوعيا

فكما نرى توجد اختلافات تعتمد على المواسم . ومن الواضح أن الأرقام تتضاءل أثناء الشهور التى تقع فيها أيام الأعياد الرئيسية مثل عيد الفصح وعيد الخمسين . ومن ناحية أخرى فإنها تزداد فى الصيف والخريف . والفرق بين عامى ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ فرق ضئيل ، ويمكن تفسيره - دون شك - بالظروف المتيورولوجية (الظواهر الجوية) التى لاندرى عنها شيئا - ورغم ذلك يمكن أن نلاحظ أن المتوسط يتفاوت بين خمسة أيام عمل فى الأسبوع الواحد . وبالنسبة لمدينتى «انتويرب» و«ليار» فمن الممكن حساب أرقام الفترة من عام ١٤٣٧ إلى عام ١٦٠٠ . وهى ملخصة بالنسبة لكل عشر سنوات فى الجدول رقم (٤) أدناه .

الفترة	المتوسط باليوم	المتوسط الأسبوعى
١٤٣٧ - ١٤٤٠	٢٠٨	٤ أيام
١٤٤١ - ١٤٥٠	٢٠٦	٤ أيام
١٤٥١ - ١٤٦٠	٢١١	٤ أيام
١٤٦١ - ١٤٧٠	٢٠٤	٣ر٩ أيام
١٤٧١ - ١٤٨٠	٢٢٢	٤ر٣ أيام
١٤٨١ - ١٤٩٠	٢٠٥	٣ر٩ أيام
١٤٩١ - ١٥٠٠	٢٠٣	٣ر٩ أيام
١٥٠١ - ١٥١٠	٢١٤	٤ر١ أيام
١٥١١ - ١٥٢٠	٢٤١	٤ر٦ أيام
١٥٢١ - ١٥٣٠	٢٢١	٤ر٣ أيام
١٥٣١ - ١٥٤٠	٢١٣	٤ر١ أيام
١٥٤١ - ١٥٥٠	٢٤٥	٤ر٧ أيام
١٥٥١ - ١٥٦٠	٢٥١	٤ر٨ أيام
١٥٦١ - ١٥٧٠	٢٤١	٤ر٦ أيام
١٥٧١ - ١٥٨٠	٢٢٥	٤ر٣ أيام
١٥٨١ - ١٥٩٠	٢١٦	٤ر٢ أيام
١٥٩١ - ١٦٠٠	٢١١	٤ر- أيام

ويمكن أن نلاحظ أن متوسط العمل الأسبوعى فى الفترة المحسوبة هو أربعة أيام فى الأسبوع .وتقل هذه الأرقام إلى ٣ر٧ فى أوقات الأزمات . وأدنى الأرقام هى فى أعوام ١٤٨٥ ، ١٤٨٨ ، ١٤٩٠ ، ١٤٩١ ، ١٤٩٤ ، وأعلي الأرقام هى فى أعوام ١٥٤٦ ، ١٥٤٩ ، ١٥٥٣ ، ١٥٥٥ ، ١٥٥٧ ، وهو خمسة أيام عمل فى الأسبوع ، عندما بلغت القدرات الاقتصادية والسكانية فى انتويرب أوجها .

القائمة رقم (٥)
أيام العمل الأسبوعى فى «مالمو» فى عامى ١٥١٧ ، ١٥١٩

الفترة	أيام العمل	الملاحظات (الاجازات)
١٥١٧		
١٩ إلى ٢٤ مايو	٤	عيد الصعود ٥/٢١
٢٥ إلى ٣١ مايو	٥ر٥	عيد الخمسين ٥/٣٠
١ إلى ٧ يونية	٥ر١	عيد الصعود ٦/١١
٨ إلى ١٤ يونية	٤	
١٥ إلى ٢١ يونية	٤	
٢٢ إلى ٢٨ يونية	٤	عيد القديس يوحنا المعمدان ٦/٢٤
٢٩ يونية إلى ٥ يولية	٣	عيد القديسين بتير وبول ٦/٢٩
٦ إلى ١٢ يولية	٥	
١٣ إلى ١٩ يولية	٦	
٢٠ إلى ٢٦ يولية	٣	عيد مريم المجدلية ٧/٢٢ والقديس سان چيمس ٧/٢٥
٢٧ يولية إلى ٢ أغسطس	٤	
٢ إلى ٩ أغسطس	٥ر٥	
١٠ إلى ١١ أغسطس	١	عيد القديس لورانس ٨/١٠
المجموع ٨٥ يوم	٥ر٥٠ يوم	٢ر٤يوم أسبوعيا
١٥١٩		
٧ إلى ١٩ يونية	٥	عيد الخمسين ٦/١٢
٢٠ إلى ٢٦ يونية	٢	عيد الصعود ٢٣/٢٦ القديس يوحنا المعمدان ٦/٢٤
٢٧ يونية إلى ٣ يولية	٣	عيد القديسين بيتر وبول ٦/٢٩ زيارة السيدة العذراء ٧/٢
٤ إلى ١٠ يولية	٤	
١٢ إلى ١٤ أغسطس	٢	
١٥ إلى ٢١ أغسطس	٥	عيد البشارة ٨/١٥
٢٢ إلى ٢٨ أغسطس	٥	عيد القديس بارتلميو ٨/٢٤
٢٩ إلى ٤ سبتمبر	٥	
٥ إلى ١١ سبتمبر	٢	صعود السيدة العذوراء ٩/٨
المجموع ٦٥ يوما	٣٣ يوم أو	٦ر٣ يوم أسبوعيا .

وقد تم انشاء قطاع كبير من مدينة الـ «نيوفستاد» تحت اشراف «جيلبرت ڤون سكونبيك» (المتوفى عام ١٥٥٦) . وقد اعتمد عدد أيام العمل الأسبوعى على الرخاء الاقتصادى فى مهنة الانشاءات ، فمثلا الفترة من ١٥٦٦ إلى ١٥٧٥ كانت فترة بطيئة

كما يتضح من ترنح أجور ومرتبات البنائين والنجارين ونشارى الأخشاب ولذلك لم ينخفض متوسط أيام العمل عن ٤ر٣ يوم أسبوعيا (١٥٧٠ - ١٥٧٢) ، ويبدو أن مؤثرات الوضع الاقتصادى قد مارست - فعلها بطريقة غير مباشرة .

كما تم بناء جسر فوق نهر الرون في ليون عام ١٥٠١ - ١٥٠٢ ، وقد قدر «ريتشارد جاسكون» أن العمل فى الجسر قد استغرق كحد أقصى مابين ٢٦٠ إلى ٢٦٥ يوما فى السنة ، وهو الرقم الذى يتطابق مع -ره أيام عمل أو ١ر٥ يوم عمل فى الاسبوع .

وبالعودة إلى الشمال فى «مالمو» (وكانت فى ذلك الوقت مدينة دغركية رغم أنها اليوم سويدية) التي تقع على شاطئ «الساند» ، فإن جزءا من استوكامات المدينة وكنيسة للروح القدس قد تم انشاؤهما فى بداية القرن السادس عشر ، والأرقام التى حفظت فى أرشيف البلدية عن الأعوام ١٥١٧ ، ١٥١٩ ، قد يسرت استخدام المنهج السابق شرحه فى حساب أيام العمل الأسبوعى (الجدول رقم٥) .

وفى عام ١٥١٨ كان العمل مقصورا على الاصلاحات البسيطة ، أما فى عام ١٥١٧ ، ١٥١٩ فقد تقدمت أعمال التشييد الفعلية . ومن ثم فإننا نولى هذين العامين اهتمامنا بصفة خاصة ، ففيهما كنا أمام ثلاث فترات (انظر جدول ٥) .

وكما رأينا فى «بريمن» ، فقد كان للاجازات وخصوصا عيد الخمسين تأثير مباشر على عدد أيام العمل . ونلاحظ أيضا أن أرقام «مالمو» مناظرة لأرقام «انتويرب» ولكنها أقل من أيام «بريمن» .

ولنترك أوربا الغربية لحظة قصيرة لنتحرى ظروف العمل فى البسفور ، حيث كان انشاء «مسجد سليمان» في استنبول سببا فى ظهور مجموعة وفيرة من السجلات المحاسبية التى درسها «أو.چيه باركان» ، وباستخدام عينة مكونة من (٣٥٢٣) عاملا ، لاحظ «باركان» أن (١٨١٠) من العمال كانوا مسيحيين بنسبة ٤ر٥١٪ ، وأن (١٧١٣) كانوا من المسلمين بنسبة (٦ر٤٨٪) وبالنسبة للشهور من ابريل حتى أغسطس ١٥٥٥ ، فقد أوضحت لنا السجلات أرقام العمال الذين كان يتم استخدامهم يوميا ، مما سهل علينا تقدير أرقام أيام العمل الأسبوعى .

ومن الطبيعى أن يكون يوم الجمعة عطلة للمسلمين ، ويوم الأحد عطلة للمسيحيين ، ومع ذلك فلم يكن هناك نقص ملحوظ فى عدد العمال الحاضرين يوم الأحد ، ونظرا لأن البنائين المسيحيين يشكلون نسبة (٨٧٪) . فقد لاحظ «باركان» بعض حالات الغياب يوم الأحد ، ولكنها كانت دائما تقل عن (٢٠٪) فيما عدا أيام ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ابريل وهى الأيام التى وافقت عيد الفصح لعام ١٥٥٥ ، وكذلك يوم الثلاثين من يونيو فى نفس العام

. وباستخدام أكبر الأرقام كمرجع ، وهو اليوم المسلم بأنه يوم صرف أجور العمل ، ألا وهو يوم الثلاثاء فسوف نصل إلى الأرقام الموضحة بالجدول رقم (٧) وبالنسبة للعمال الحاضرين أيام الآحاد فى الفترة من ١٤ ابريل إلى ٢٥ أغسطس (فيما عدا الفترة من ٦ إلى ٨ ابريل ، ٢٣ ، ٢٧ يونية ، والفترة من ١٦ إلى ٢٢ أغسطس) . وهى أيام ذات عمالة قليلة عموما كما سنوضح فيما بعد .

القائمة رقم (٧)

١٤ إلى ١٥ ابريل	٢٨٩ بناء حاضرين من ٦٢٢	٤٦٫٥٪
١٦ ابريل	٢٦١ بناء حاضرين من ٦٢٢	٤٢٪
٢١ ابريل	٦٩٠ بناء حاضرين من ٦٩٧	٩٩٪
٢٨ ابريل	٧٤٣ بناء حاضرين من ٧٥٦	٩٨٫٣٪
٥ مايو	٧١٧ بناء حاضرين من ٨١٥	٨٧٫٨٪
١٢ مايو	٦٩٨ بناء حاضرين من ٧٩٢	٨٨٫١٪
١٩ مايو	٦٨٤ بناء حاضرين من ٨١٠	٨٤٫٤٪
٢٦ مايو	٧٣٣ بناء حاضرين من ٨٠٠	٩١٫٦٪
٢ يونية	٦٨٦ بناء حاضرين من ٨٠٢	٨٥٫٥٪
٩ يونية	٦٧٧ بناء حاضرين من ٨٠٦	٨٤٪
١٦ يونية	٦٨٣ بناء حاضرين من ٨١٤	٨٣٫٩٪
٣٠ يونية	٦٧٥ بناء حاضرين من ٨٧١	٧٧٫٥٪
٧ يولية	٦٧١ بناء حاضرين من ٨٥٠	٨٩٫٥٪
١٤ يولية	٧٦٥ بناء حاضرين من ٨٥٩	٨٩٫١٪
٢١ يولية	٧٤١ بناء حاضرين من ٨٥٠	٨٧٫٢٪
٢٨ يولية	٧١٣ بناء حاضرين من ٨٥١	٨٣٫٨٪
٤ أغسطس	٧٩٦ بناء حاضرين من ٨٤٦	٩٤٫١٪
١١ أغسطس	٨١٢ بناء حاضرين من ٨٧٠	٩٣٫٣٪
٢٥ أغسطس	٧١٣ بناء حاضرين من ٨٨٥	٨٠٫٦٪

وقد نعتقد أن رقم العمال المرتفع يوم الأحد ، إنما يعود إلى حقيقة أن المسيحيين لم يكن لهم الحق فى حضور الصلاة ، ولكن هذا أمر بعيد الاحتمال إذ بالرغم من أنهم كانوا أقلية بالنسبة لتعداد السكان فقد كان عددهم كافيا فى منطقتهم لكى يعترف بهم الباب العالى الأمر الذى يسمح بالقول بأن حرمة العبادة قد كفلت لهم بشكل أكثر سماحة مما صنعت فى حكومات غربية أخرى في نفس الفترة . وقد كان المسلمون يقطعون عملهم فى أوقات الصلاة فى الأيام العادية ، فإن من المعقول أن نفترض أن العمال المسيحيين كان يسمح لهم

بالغياب لمدة ساعة أو اثنتين يوم الأحد لحضور الصلاة . وكما يتضح من الجدول رقم (٨) ، فإن العمال المسيحيين كانوا يتغيبون عن العمل باعداد كبيرة فى أيام عيد الفصح فقط . ومن الـ ١٥٣ يوما من ٤/١ إلى ١٥٥٥/٨/٣١ ، يمكن أن نحسب ٦٣ يوما ، حدث خلالها نقص حاد فى اعداد العمال بالمواقع .

الجدول رقم (٨)
أيام بدون عمل خلال الفترة من ١ ابريل إلى ٣١ أغسطس ١٥٥٥

من ٦ إلى ٨ ابريل	٣ أيام	
من ١٤ إلى ١٦ ابريل	٣ أيام	عيد الفصح
٢٣ يونية	١ يوم	
١٦ إلى ٢٢ أغسطس	٧ أيام	رمضان وعيد الفطر
أيام الجمع		
٥ ، ١٢ ، ١٩ ، ٢٦ ابريل	٤	
٣ ، ١٠ ، ١٧ ، ٢٤ ، ٣١ مايو	٥	
٧ ، ١٤ ، ٢١ ، ٢٨ يونية	٤	
٥ ، ١٢ ، ١٩ ، ٢٦ يونية	٤	
٢ ، ٩ ، ٢٣ ، ٣٠ أغسطس	٤	
المجموع	٣٦	

ونظرا لوجود ١٥٣ يوما بين الأول من ابريل والحادى والثلاثين من أغسطس ، فقد حسبنا ١١٧ يوم عمل من ١٥٣ يوما ، أو ٥ر٣ يوم أسبوعيا . وبالنسبة للفترة فيما بعد القرن السادس عشر ، فقد وجدنا بضعة أمثلة تثير الاهتمام ، ولكننا على قناعة بأن ارشيفات أغلب المدن تحتوى على سجلات ، وخصوصا المحاسبية منها ، يمكن أن تسمح لنا بحساب عدد أيام العمل الأسبوعى خلال فترة زمنية معينة .

ففى كوبنهاجن ، ولمدة عام واحد كامل ، بين ٢ فبراير ١٦٠٧ حتى أول فبراير ١٦٠٨، عمل لمجارون فى البحرية لمدة ٢٩٧٫٥ يوما أو بمتوسط أسبوعى ٥٫٧ أسبوعيا .

وقد كشفت السجلات المحاسبية (حسابات أعمال الميناء) فى ميناء أبردين باسكوتلندا رقما كبيرا لأيام العمل . أما السجلات التى تنتمي إلى عام ١٦٩٩ وهو العام الذى أنشىء فيه حاجز حديد للأمواج فهى تبين رقم الأجور الصحيح المدفوع لحاملى الرمال والحجارة فى الفترة من ٢٣ مايو إلى ١٩ سبتمبر . وكان الأجر العادى المدفوع لهؤلاء الرجال هو ٨ بنسات ٦ شلنات يوميا . وكان الأجر يقل أحيانا عندما يعمل العمال بعضا من اليوم . وعلى مدار الفترة موضوع البحث ، وبصرف النظر عن أيام الآحاد فلم يكن هناك سوى عطلة ليوم واحد وهو السابع من أغسطس ،وقد عملوا فى يوم الاثنين التالى لعيد الخمسين .

وفى العام التالى استؤنف العمل فى الفترة من ١١ مارس إلى ١٤ سبتمبر ؛ وكان الأجر الأساسى للعامل العادى هو ست شلنات وثمانى بنسات فى اليوم الواحد . ويمكن أن نلحظ نقصا فى الأجور المدفوعة فى شهر مارس ، ربما بسبب أن العمل يقل خلال هذه الفترة عنه فى الصيف . وباستثناء يوم ٢٤ مارس ، فقد كانت الاجازات ، رغم كل شىء ، هى كل أيام الآحاد ، كما كان الاثنين ٢٥ مارس عطلة أيضا ، ولكنه لم يكن اثنين الفصح، ولا اثنين الخمسين ، أو اثنين الصعود .

وبالنسبة لجزء من الفترة موضوع البحث ، فقد عرفنا الأجر الاسبوعى لثلاثة بنائين وعدد أيام عملهم .وكان أجرهم جنيها اسكوتلنديا فى اليوم الواحد ، وكانوا يقومون بنفس أعمال الآخرين فى نفس الفترة ، باستثناء المدة من ١٤ إلى ١٩ يولية ، حيث عمل اثنان منهم ثلاثة أيام ونصف ، وعمل الأخير يومان ونصف . ونرى أن متوسط عدد أيام العمل الأسبوعى كان مرتفعا جدا فى ابردين ، فى عام ١٦٩٩ (٦ أيام) ، وفي عام ١٧٠٠ (٥٫٩) أيام . انظر الجدول رقم (٩) .

الفترة	أيام العمل	ملاحظات (الاجازات)
١٦٩٩		
٢٣ -٢٨ مايو	٥	عيد الخمسين ٢٨ مايو
٢٩ مايو إلى ٦ أغسطس	٦٠	عشرة أسابيع كل منها ستة أيام عمل
٧ إلى ١٣ أغسطس	٥	أجازة ، ٧ أغسطس
١٤ أغسطس إلى ١٧ سبتمبر	٣٠	خمسة أسابيع كل منها ستة أيام عمل
١٨ إلى ١٩ سبتمبر	٢	
١٧٠٠		
١١ إلى ١٧ مارس	٦	
١٨ إلى ٢٥ مارس	٧	أحد الزعف ٢٤ مارس يوم عمل . واجازة ٢٥ مارس
٢٦ إلى ٣١ مارس	٥	عيد الفصح ٣١ مارس
١ إلى ٧ ابريل	٥	اجازة ٣ ابريل
٨ إلى ٢٨ ابريل	١٨	ثلاثة أسابيع كل منها ستة أيام عمل
٢٩ ابريل إلى ٥ مايو	٥	أجازة ٢ مايو
٦ إلى ١٢ مايو	٦	عيد الصعود ٩ مايو
١٣ إلى ١٩ مايو	٦	عيد الخمسين
٢٠ إلى ٢٦ مايو	٦	
٢٧ مايو إلى ١٤ يولية	٤٢	سبعة أسابيع كل منها ستة أيام عمل
١٥ إلى ٢١ يولية	٥	أجازة ٢٠ يولية وحصل كل من الكسندر كيمب وباتريك جون ستون على أجر ثلاثة أنصاف يوم فى ١٩ يولية ، وحصل وليم ميل على أجر يومان ونصف
٢٢ يولية إلى ٢٥ أغسطس	٣٠	خمسة أسابيع كل منها ستة أيام عمل
٢٦ أغسطس إلى ١ سبتمبر	٦	أجازة ٢٩ أغسطس
٢ إلى ٨ سبتمبر	٦	
٩ إلى ١٤ سبتمبر	٦	
متوسط ١٦٩٩	١٠٢ من ١٢٠ يوم	٦ أيام عمل فى الأسبوع
متوسط ١٧٠٠	١٥٨ من ١٨٧	٥ر٩ أيام فى الأسبوع

وفى برلين كان بمقدور صانع أحذية جوال أن ينتج زوجا من الأحذية فى اليوم الواحد وارقام راتبه الأسبوعى تبين لنا ، نظريا ، أنه يوجد ستة أيام فى أسبوع العمل (أواخر القرن السابع عشر والثامن عشر) . وفى صناعة النسيج فى عصر «فريدريك فيلهلم الأول» (١٧١٣ - ١٧٤٠) ، احتسب صافى أجر النساج بأربعة جروتشنات فقط بما يعادل مرتبا سنويا صافيا يبلغ (٥٠) ثالر على الأكثر ، وإذا عرفنا أن الثالر الواحد يساوى أربعة وعشرين جروتشن ، يمكن أن نحسب أن أقصى رقم لأيام العمل السنوية هو ثلاثمائة يوم أو ٥ر٨ يوم أسبوعيا .

ويمكن تلخيص هذه الأرقام المختلفة ، فى الجدول التالى :

ونحن لانقلل من حقيقة أن ظروف العمل يمكن أن تختلف باختلاف المواقف . فهناك مواقع عمل أحسنت ادارتها على نحو أفضل من أخرى ، أو ظروف طقس مواتية أو غير مواتية لحرفة البناء وكانت أيام العمل تزيد أو تقل حسب أهمية العمل المطلوب انجازه ومدى عجلته ، ومن الطبيعى أن يستتبع ذلك وجود عدد معين من الأخطاء التى لايمكن تفاديها ، ولكنها لاتؤثر على الاطار العام الذى ادركناه بوضوح من النماذج التى درسناها . ففى بداية القرن الخامس عشر كان عدد أيام العمل الأسبوعى مرتفعا نسبيا ، ولكنه هبط بسرعة قبل ترسيخه فى الجزء الأخير من القرن الخامس عشر والنصف الأول من القرن السادس عشر (أعلى رقم كان في «اليونز» عامى ١٥٠١ ، ١٥٠٢ ، وربما كان ذلك نتيجة ظروف عمل محلية وتقاليد خاصة ، وعاد الاتجاه إلى التزايد بشكل واضح مع منتصف القرن السادس عشر ، وبلغ أوجه فى القرن السابع عشر والثامن عشر .

وبالنسبة لمدينة انتويرب ، فيجب أن نشير إلى أنه بعد الوصول إلى الحد الأقصى بدأت أيام العمل فى التناقص فى النصف الثانى من القرن السادس عشر . ويمكن تفسير هذه الظاهرة من خلال الأحداث السياسية والدينية التى عصفت بالمدينة فى ذلك الوقت ، ولكن حتى أثناء أكثر الفترات اضطرابا حوالى ١٥٧٥ - ١٥٩٠ - كانت هناك أيام عمل تزيد عما كانت عليه فى منتصف القرن الخامس عشر .

ولعل البرهنة على هذا الاتجاه تكون أكثر وضوحا ، إذا تذكرنا أن الأمثلة الأربعة الأولى التى قدمناها قد جاءت من المناطق الكاثوليكية (فى ذلك الوقت على الأقل) والخمسة الأخيرة من مدن بروتستانتينة ومدينة اسلامية . والزيادة الملحوظة فى القرن السابع عشر والثامن عشر يمكن أن تعزى بلاشك إلى استبعاد اعياد القديسين من الكنائس البروتستانتية ، ويقع مثال استنبول فى موضع وسيط رغم أن الاسلام يمكن مقارنته بالكنائس البروتستانتية فى عدد أيام الأعياد الدينية ، وقد أدت الطبيعة المختلطة للقوى العاملة فى انشاء جامع سليمان ، إلى رصد واجازات كل من المسلمين والأرثوذكس مع نقص النشاط الأسبوعى كنتيجة لذلك .

إن نقص مقدار الوقت المكرس للعمل فى القرن الخامس عشر ، لم يسبق تفسيره بشكل كاف ، ومازالت المشكلة فى انتظار الحل ، وعلينا أن نحاول اقتراح الفرضية التالية .

من المعروف جيدا أن انتشار الطاعون الأسود عام ١٣٤٨ ، والاصلاحات التى تمت فى منتصف القرن السادس عشر ، يمثلان الحدثان الرئيسيان فى التاريخ الروحى للمسيحية . والفترة من هذين الحدثين قد تمت دراستها بدقة بمعرفة «چان هويزنجا ينجا» وقد بين لنا كيف أنه كان هناك انتشار لخوف جماعى فى عدة مناسبات خلال تلك الفترة . وانسان القرن العشرين فى وضع يسمح له . بفهم هذه المخاوف ، لأن التهديد الذرى يمثل للكثيرين منا احتمالا ربما كان أكثر رعبا من الطاعون فى عصره .

على أى حال ، فإن الاستجابات فى كل حالة كانت مختلفة . فاستخدام الأسلحة الحديثة يقتضى ضمنا خيارا سياسيا ، ومن الممكن أن يمارس الضغط على أولئك الذين بموقع السلطة . لقد كان من الصعوبة بمكان الاحتجاج على الوباء ولكننا نجد فى أوربا كلها فى العصور الوسطى ، الرسوم الجدارية والمنحوتات التى تنهض شاهدا على الرعب الذى تسنفره . وهناك موضوع واحد يتكرر على نحو متواصل وهو استحواذ فكرة الموت الاحتفالى أو المظفر على الفكر ، المجد فى التوتينتاتر Totentanz ، ورسالة واحدة يمكن قراءتها بأكثر من تمثيل لها ، مامن انسان أيا كانت مكانته أو ثروته يستطيع الافلات من الموت .

فالوعيد الفطرى بالجحيم ، كانا ماثلين بقدر متساو فى مخيلة العصر ، ولأن المرء لايستطيع أن يتأكد بأنه قد عمل مايكفى لكى يضمن خلاصه ، فقد أثيرت وسائل جديدة لتشفع له لدى قوى الحياة الآخرة . فالصلوات النذرية ، وصور التعبد بكل أشكاله فصلوات التبشير فى الدانمارك فى القرن الخامس عشر ، كانت ماتزال تعتبر نسكا كاثوليكيا ، وأعياد القديسين الجديدة بصفة خاصة التى تعددت فجأة ، إن الوقت الذى كرس لهذه الأحفال يمكن أن يفسر لنا التضاؤل فى أوقات العمل التى تبيناها فى القرن الخامس عشر .

وإذا أمكن اثبات هذه الفرضية ، فسيفيد ذلك أيضا ، فى دراسة *تاريخ الرأسمالية* .

لقد قدمت أسباب عديدة لتطور الرأسمالية ، مثل انتقال مركز الثقل الأوربى بين البحر المتوسط إلى القناة الانجليزية وبحر الشمال . الذى أخذ طريقة فيما قبل عندما اندلعت حركة الاصلاح الدينى ، أو ظهور السمات المواتية للتنمية الاقتصادية فى الفكر الظهرى ، ولكننا نستطيع كذلك أن نفترض أن التوقيت المفاجئ لأعياد القديسين الذى جاء مع حركة الاصلاح التى جاءت معها بزيادة فى وقت العمل المتاح بنسبة ١٥ إلى ٢٠٪ ، وكان له نتائج ملحوظة فى النمو الاقتصادى .

كذلك كان لقدوم المذهب البروتستانتى كحدث دينى أثره فى إطالة وقت العمل ، كما أن حدثا دنيويا هو «دولة الرفاهة» قد ضاءل من وقت العمل وأعاده إلى ماكان عليه قبل عصر الاصلاح ، مع ساعات عمل يومى أقل أيضا . وليس من المستحيل أن تساعد الأفكار الجديدة ، التى ربما من أتت الشرق الأقصى يوما ، العالم الغربى فى التوفيق فيما بين قيمة التقليدية المعاد اكتشافها وبين ازدهار اقتصاده ونجاحه .

تادويز كوزان

سيميولوجيا (علامات) المسرح : ثلاثة وعشرون قرنا أم اثنان وعشرون عاما ؟

إن التطور فى علامات المسرح أصبح مادة من مواد الدوريات . كما هو الحال فى أى دراسة تاريخية ، وأى دراسة تشمل المعرفة والأفكار . والهدف من التقسيم إلى فترات زمنية هو اكتساب رؤية شاملة ، وحتى إذا كان الثمن هو التبسيط للأمور ، ومن الممكن أيضا أن يظهر هذا التقسيم العناصر الخفية للظاهرات الخاضعة للدراسة . ولعلامات المسرح، بمعنى تطبيق فكرة الاشارة لفن العرض المسرحى ، ماض طويل ، يمكن تمييز عدة مراحل فيه ، وأول هذه المراحل والتى سأطلق عليها ماقبل العلامات للمسرح وأول علامات المسرح .

ولنبدأ بأفلاطون . فإن ملاحظاته على العلامات اللغوية هى نقطة انطلاق لتقاليد كاملة والمرجع لكثير من الفلاسفة . ومن الناحية الأخرى ، فإن وفرة تعبيراته عن فن المسرح (وبخاصة فى الجمهورية، The Repnblic و«القوانين» Thelawss) بالاضافة إلى مخزونه وبالتأكيد عدائه وهجومه على المشاهد والعروض المسرحية مشهورة جدا . إلا أن أعماله النظرية الخاصة بالمسرح . تدور أساسا حول موضوع المحاكاة ولاتتركز أو تتجمع أفكار أفلاطون عن الاشارة وفن الممثل إلا بطريقة غير مباشرة ، عندما يتحدث كسوفسطائى عن الاشارة الصوتية .

ترجمة : أمنية سعد

وقد عالج أرسطو مسألة التراچيديا والكوميديا فى رسائله الشعرية Poetics من زاوية واحدة فقط وهى زاوية المحاكاة . وإذا كان قد استخدم كلمة العلامات Semeion فى هذه الرسالة ، وخاصة فى البنود ذات الأرقام التالية ,1453a17, 1454621 145a15, 1460a17, 1462b4 ، فإنه قد استخدمها فى المقام الأول من منطلق التوضيح ، أو الدليل أو العلامات الطبيعية (مثال على ذلك ، استخدام ندبة لتمييز شخصية معينة) . وقد استخدم بكثرة مشتقات مثل σημαντιxη, σημαινοντος فى الفصلين العشرين والواحد والعشرين من رسائله الشعرية ، بالنظر إلى الأجزاء المكونة لها . إن صيغه عن الفن الدرامى والمشاهد الدرامية تتوازى والمصطلحات العلاماتية ؟ وقد نجدهما متصلين فى نفس الجملة حيث دافع أفلاطون فى الفصل السادس والعشرين عن الفن التراچيدى الذى كان قد اتهم بأنه أدنى في مستواه من القصيدة الملحمية : «إن الاتهام فى المقام الأول ليس ضد فن الشاعر ولكن ضد فن الممثل ، حيث أن المغالاة فى الاشارات الخارجية نجدها كذلك عند الراوى للملحمة مثل سوسيستراتوس Sosistratos، أو عند مغنى ما (...)(١) . وفى هذا السياق تعنى «الاشارات الخارجية» الايماءات والتقليد ، والحركة على المسرح .

وكان الروائيون من أوائل الباحثين فى علم الاشارة ، وإلى حد ما يعتبرون ورثة أفلاطون وأرسطو ، وقد كانت لديهم عادة الاستشهاد بمثال اليكترا وأوريستس Electra & Orestes ، وهما شخصيتان فى المسرح ، لكى يجسدوا مايلائم تفكيرهم عن التمثيل بالخطأ والصواب . واستخدم هذا المثال فى حوالى عام ٢٠٠ وقد استخدمه سيكتس امبيريكوس Sextus Empiricus .

إلا أن نظرية الاشارة (وقد حلت كلمة Signum محل كلمة Semeion) لم تتصل عن قرب بالمسرح إلا مع القديس أوغسطين St. Augustine بعد قرنين من الزمان . ونستشهد على ذلك بقطعة من De doctrina Christiana : «وأثناء المسرحية يعطى كل طاقم الممثلين فيها اشارات معينة للخبراء من النقاد ، ويتحدثون فى نفس الوقت للمشاهدين عن طريق النظرات» . ويمضى كاهن الكنيسة فى الحديث ليقول :

> وفى الحقيقة ، لن يكون هناك معنى للاشارات التى يأتى بها الممثل فى أثناء رقصة إذا كانت مبنية على حس فطرى ولم تكن على أساس قائم على اصطلاحات معينة وتأييد المشاهدين . وإلا لما استطاع منادى المدينة ، فى الأوقات السالفة أن يفسر للقرطاجيتين مايريد أن يعبر عنه هذا المهرج عندما يرقص (...) وحتى اليوم ، فإنه إذا دخل أحد

---

(١) 1462 a 4-7 .

المسرح دون أن يستقبل بنفس الطريقة الصبيانية ، فإن انتباهه يذهب هباء . وخصوصا إذا لم يتعلم معنى التلميحات التى يقوم بها الممثل من شخص آخر . إلا أن كل واحد يسعى لتشابه معين فى طريقة تلميحه ، حتى تتوالد الاشارات أو التلميحات نفسها للوصول إلى الشىء المراد التلميح له والاقتراب منه بقدر الامكان . وحيث أنه يمكن أن يتشابه شيء بشىء آخر بعدة طرق ، فإن هذه الاشارات لايمكن أن تكتسب لدى المشاهدين معنى محددا حتى يضاف إليها تأييد جماعى(٢) .

وبالاضافة إلى ذلك دعونا نذكر الفيلسوف الأغريقى آمونيوس هيرميس Ammonios Hermiae (من القرن الخامس والسادس الميلادى) ، وهو من المعلقين على أرسطو ، وقد استخدم مثالا من المسرح ليعارض «الرمز أو الاشارة» للمحاكاة البسيطة :

(....) عندما يريد شخص أن يعطينا فكرة عن جيشين يستعدان للمعركة ، سيختار كرمز صوت الترومبيت ، وصوت صليل أقواس المحاربين ، كما يقول يوريبيدس Euripides :

تطير الرماح مخترقة الهواء ؛
وصوت النفير يعطى الاشارة
لكى تبدأ المعركة الدموية .

وكان يمكن أن يعرض لنا آلاف الصور الأخرى مثل صوت جذب السيوف ، والرماح المرفوعة(٣) ، إلخ .

ويجب أن نلاحظ هنا أن المثال الذى استعاره الفيلسوف ليس مستعارا فقط من عمل درامى (الفينيقيين) ولكن أخذ الفيلسوف عناصر أخرى للمشهد فى الاعتبار اضافة إلى الكلمات ، أى الصور المجازية (الاكسسوارات أو الاثاث والملابس) والمؤثرات الصوتية ، وهو يؤهلهم كرموز باعتبارهم مرادفات للاشارات .

القرن السابع عشر والثامن عشر

كان لابد من مرور أكثر من ألف عام حتى تتزايد الأعمال التى تطبق فكرة الاشارات على أعمال المسرح ، وتظهر جلية نشر جيوڤانى بانيفيسيو Giovanni Bonifacio

---

(٢) De doctrina christiana, book II : III, and XXV, 38 .

(٣) Aristotelis "De interpretatione" commentarius, ch.1 .

كتابه عام ١٦١٦ «فن الاشارة» L'Arte de' Cenni حيث استخدم المعنى المزدوج للكلمة الايطالية Cenno - الاشارة والتلميح - ليؤلف رسالة كاملة عن الايماء العلاماتى ويحقق غزوا فى مجال الاشارة فيما يتعلق بالملابس ، والموسيقى والاثاث .

وفى حوالى عام ١٦٢٠ ، وخاصة فى فرنسا ، ظهرت موجة من الدراسات أو الرسائل عن التلميحات الخطابية ، وهى «فصاحة الجسد» ، وقد استخدمت فى المقام الأول للواعظين وهى موجة لم تختف حتى منتصف القرن الثامن عشر . وبالرغم من أنها كانت مسألة اشارة وتعبير صوتى ، فإن فن الممثل قلما كان يذكر ؛ إن غياب مصطلح مناسب لنظرية الاشارة ، يسوقنا لاعتبار هذا النوع من الرسائل على أنه ينتمى للباراسيميولوجى(٤) .

والقرن السابع عشر كان أيضا عهد الباحثين العظام فى فن الاشارة . لقد قدم فرانسيس بيكون Bacon نظاما عاما للمعرفة الانسانية فى De dignitate et augmentis scientiarum عام (١٦٢٣) تبناها فيما بعد واضعو الموسوعات . وقد أعطى مساحة فسيحة تحت عنوان «المنطق» «لفن النقل» ، وهو عنوان فرعى يضع فيه جنبا إلى جنب مايطلق عليه اسم «النحو» (وهو يتضمن فن الحديث وفن الكتابة) «منهج خاص بمجموعة رموز دالة على أشياء معينة ، وهى تنقسم بدورها إلى هيروغليفية وتلميحية» و«شخصيات حقيقية» . وتلك الأفكار الأخيرة قد تم شرحها فى الفصل الأول من الكتاب السادس :

> إن الأشياء التى تحمل دلالات بدون مساعدة أو تدخل الكلمات تنقسم إلى نوعين : واحدة Excongrvo ، حيث تتطابق الملاحظة بعض الشىء مع المفهوم ، والأخرى يطلق عليها ad placitum ، حيث يتم تطبيقها والاتفاق عليها بترحيب . والهيروغليفية تنتمى إلى النوع الأول والاشارات ؛ والشخصيات الحقيقية تنتمى إلى النوع الأخير (...) والاشارات مثلها مثل الهيروغليفية الزائلة . فكما تطير الكلمات عند نطقها ، وتبقى عند كتابتها ، فهكذا تمضى الهيروغليفية التى عبر عنها بالاشارات ولكن عند التعبير عنها بالصور تبقى (...) وفى الوقت ذاته فإنه من الواضح أن بين الهيروغليفية والاشارات بعض التشابه مع الأشياء المشار إليها وهما نوع من الرموز .

---

(٤) كان مارك آنجينز قد قدم تفسيرا سيميولوجيا لأعمال ، كونراد ، وبرينتيفيل ، وبارى ، وكريفيير ، ودينورات فى مقاله "Les Traités de Léloquence du corps" مجلة سيميوتيكا مجلد ٨ ، رقم ١ ، ١٩٧٣ ، صفحات ٦٠-٨٢ .

ويتحدث بالتفصيل عن مفهوم الاشارة فى تلخيصه : «فكما أن النقود يمكن صنعها من أشياء أخرى غير الذهب والفضة ، كذلك الاشارة لأشياء معينة يمكن صياغتها بشىء آخر بجانب الكلمات والحروف»(٥) .

وهكذا يبدو أن مفهومه عن الاشارة يتسع بما يكفى أن يشمل مع التلميحات ، عناصر أخرى للتمثيل المسرحى : فنحن نعرف ذوق فرانسيس بيكون فى المسرح ، ونعرف الصفحات التى أفردها للأشكال المختلفة للمشاهد .

وفى عام ١٦٦٨ فى فرنسا ، أصدر الأب مايكل دى بور Michel de pure وهو معاصر لعلماء المنطق واللغويات فى بورت رويال ، كتابه «أفكار عن المشاهد القديمة والجديدة Idee des Spectacles anciens et nouveaux ، وهى بانوراما عريضة لأنواع المشاهد منذ القدم . وقد تحول الراهب العالم ومترجم الكنتليون للمصطلحات العلاماتية وبالأخص فن البالية . وهذا هو تعريفة للباليه : «إنه تمثيل صامت حيث تعبر التلميحات والحركات عن ما يمكن التعبيرعنه بالكلمات» . وقد حاول اختراق الغموض فى تعبيرات الجسد عندما قال إن الرقص هو «توزيع على عدة نغمات منظمة ومأخوذة من الحركات الطبيعية التى تتفادى تماما التحكم الجسدى تبعا للمشاعر ومثيرات النفس ، والتى تعبر دون رغبة منا عن الحركات الداخلية التى نحاول اخفاءها وابقاءها فى السر» . وقد يقول البعض إن هذا تبشير لطريقة فهم التحليل النفسى فيمابعد .

وقد نشر راهب آخر فى عام ١٧١٨ وهو چين باپتست دى پو رؤيته النقدية فى فن الشعر والرسم ، والتى طبعت عدة مرات خلال القرن الثامن عشر . وفى تعليقه على الكوينتيليون قد أمعن النظر فى تلميحات الراقصين . وقد طبق المصطلحات السيميولوجية لتحليله ، وخاصة فى التمييز المعروف منذ زمن القديس أغسطين ، بين الاشارات الطبيعية والصناعية (أو «الاشارات المؤسساتية») :

إن التلميحات التى أطلق عليها اسم سالتاتيو Saltatio ، ليست دائما ذات جمال ، أو إذا استطعنا القول بأنها خالية من المعنى ؛ فهى غالبا تلميحات كان القصد منها الاشارة إلى شىء بذكاء ، وهى اشارات ناطقة . وهكذا فإن التلميحات الدالة على شىء تنقسم إلى نوعين ، وتنقسم إلى تلميحات طبيعية واصطناعية ـ (..) وعندما تكون التلميحات بدون كلام لايكون لها معنى واضح . وتلك التمليحات الطبيعية لها فقط معنى غير كامل ، وأحيانا كثيرة يكون لها معنى غير محدد .

وهكذا فإن الشخص الراغب فى التعبير عن شىء آخر غير المشاعر دون أن يتحدث ، فإنه مرغم على الاتجاه إلى البراهين الصناعية والتلميحات التى لاتستقى معناها من الطبيعة ، ولكن من المؤسسات

---

(٥) مقتبسة من الطبيعة الانجليزية لجون م. روبرتسون ، الأعمال الفلسفية لفرانسيس بيكون ، لندن ، ج. روتلدج، ١٩٠٥ ، صفحات ٥٢٢-٥٢٣ .

الانسانية . والدليل على أنهما اشارات صناعية ، مثل الكلمات ، أنها تفهم فى مساحة معينة فقط . وأبسط هذه التلميحات يكون لها معنى فقط فى موضوع معين . وفى مكان آخر تستخدم اشارات مختلفة لتقول نفس الشيء . وأى انسان يريد أن يقول من خلال الاشارات وبدون كلمات «إن والدى قد توفى لتوه» ، فإنه مضطران يحل محل هذا اشارات مختلفة ومدروسة ، وتختلف عن تلك التى كان سيستخدمها فى الحديث ، وهى الكلمات التى لم يقلها . ويمكن أن نطلق على تلك الاشارات تلميحات صناعية ، أما في المنطق فهى الايماءات المؤسساتية .

ثم ينتقل لفن المسرح وتدريب الممثل :

> بالرغم من أن الكلمات كانت تضاف إلى التلميحات فى التمثيل الطبيعى فى المسرح ، وحتى بدون الحديث ، فإن فن الايماءة لم يكن ليقل فى تدريسه فى المدارس عن أي فن للتعبير ؛ ويجعلنا هذا نصدق أن الأساتذة الذين قاموا بتدريسه لم يقترحوا فقط كل الوسائل التى يمكن تخيلها ، لكن يسهل فهمها بمساعدة الايماءات الطبيعية ، ولكن أظهروا كذلك كيف يمكن التعبير عن فكر ما باستخدام الايماءات المؤسساتية للتعبير عنها.

ودعونا نضيف أن تشارلز باتو كتب فى Les Beaux-Arts réduits a un meme principe فى عام (١٧٤٦) : «يجب أن يكون هناك معني لكل الموسيقى وكل الرقص . فالتعبيرات عامة ليست طبيعية أو صناعية فى حد ذاتها ، ولكنها فقط علامات» . وفى أحد أعماله التى لم يذاع صيتها والتى كتبها عام ١٧٥٤ بعنوان Recherches historiques et critiques sur quelques anciens spectacles et particuliérement sur les mimes et sur les pantomimes نقرأ فيها «إن الرجال الذين عرضوا فى مشاهد أمام الناس ومثلوا من خلال الايماءات وبدون الكلام (...) ،عرفوا كيف يعبروا بأكثر الطرق حساسية وكما لا من خلال الحركات البسيطة ، بالاشارات والايماءات ، عن كل المشاعر ، وكل الشخصيات ، وكل الأحداث ، وباختصار عن كل ماهو ممكن» .

فى بداية القرن التاسع عشر نشر جوزيف مارى دى چيراندو (أو ديجيراندو) وهو أيديولوجى من مريدى كونديلاك بحث من أربعة أجزاء بعنوان : Des signes et de l"art de penser considerés dans leurs rapports mutuels (فى باريس) وفى تصنيفه للاشارات الثلاث على أنها دلالية ، وتقليدية (محاكاة) ، ومصورة استخدم المجاز المسرحى ، آخذا فى الاعتبار الاشارات التقليدية . ولكن نجد أيضا تحليلا يخص فن المسرح بالمعنى الصحيح للكلمة (الجزء الأول ، الفصل الخامس) :

> تعتمد فعالية تلك الاشارات على شرطين . أحدهما أنها تولد جزءا من المشاعر التى

يثيرها الشيء نفسه ، إذا كانت موجودة ، وبهذه الطريقة يوقظون صورة الأشياء الأخرى كلها . والثانية ، وهي تبدو كلعبة فقط ، ولاعلاقة لها بالواقع . ولأن التركيز هنا سوف يكون على الاشارة بدلا من الشيء نفسه الذي يجب أن تمثله ، وإذا جاز التعبير فإن المشاهد سوف يرى الممثل فقط على المسرح وليس الدور الذي يقوم بتمثيله . إن الاشارة التقليدية هي ، بالنظر إلى مايتعلق بها من أشياء ، هي شيء أشبه بالفكرة والمشاعر المتوافقة مع هذه الفكرة . ونحن نرى فيها النموذج الذي تشير إليه ليس إلا .

وتمثل تلك الملاحظات السؤال الشائك عن التمييز بين الاشارة والشيء الذي ترجع إليه عندما يكون الموضوع هو تجسيد الممثل لشخصية ، وهو سؤال مازال حتى اليوم مصدرا للحيرة في كتابات بعض العلاماتيين في المسرح .

العلاماتية (السيميولوجية) والمسرح پيرس Peirce

لقدجرى التعبير عن النظريتين الحديثتين للاشارة ، المنفصلتين عن بعضهما البعض ، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، بالرغم من انتشارهم في العشرينات والثلاثينات من القرن الثامن عشر فقط . وأتامل هنا في نظريات فردينانددي سوشر (١٨٥٧ - ١٩١٣) وتشارلز ساندرز پيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) .

ليس هناك اشارة مباشرة لفن المسرح في كتاب Cours de lingustique generale ، على الأقل في النسخة التي أعدها المحررون ، وهم من علماء اللغويات في جنيف . وهناك القليل جدا في الملاحظات التي أودعها في المخطوط ويبدو أن سوشور لم يكن مهتما بفن العروض المسرحية إلا في القليل .

وعلى العكس تماما ، فإن بيرس كان مفتونا بالمسرح منذ طفولته وحتى نهاية حياته . وكان ابنا لعائلة شهيرة في بوسطون ، ولذلك استطاع أن يرى عروضا في بيت العائلة وفي المدينة . وكان الموضوع الأول الذي نشر له في مجلة هارڤرد عندما كان في التاسعة عشرة من عمره ، وكانت عن مسرحية شكسبير ترويض النمرة . وكانت زوجة بيرس ممثلة فرنسية. وقد بدأ من أجلها ترجمة لميديا Medé التي كتبها ليجوف لكنه لم يكملها . وقد وجدوا في أوراقه أجزاء من عملين من الدراما . وقد نشر مقالات عن شكسبير ، وكتب بعض المداخل عن المسرح ليضعها في قاموس .

وليس من المستغرب أن نجد آثارا للاهتمام بالمسرح حتى في الكتابات النظرية لشخص كان في الأصل رياضي وعالم منطق ، وأحد مؤسسي البرجماتية والعلاماتية الحديثة . وقد تأثر بيرس بكل من يوريبيدس ، مارلو ، وبومارشيه ، واقتبس من كنج لير ومن تاجر

البندقية . وقد استشهد بحقائق واقعية فى العرض المسرحى من أجل أن يشرح تفكيره العلاماتى . وفى نص له شديد الأهمية بعنوان المعنى (١٩١٠) ، قام بشرح العلاقة بين الاشارة والشيء الذى تدل عليه :

إن كلمة اشارة سوف تستخدم لتشير إلى شيء مدرك حسيا أو متخيل فقط ، أو حتى غير متخيل فى معنى واحد (...) . ولكن لكى يكون أى شيء عبارة عن اشارة ،يجب أن يمثل كما نقول شيء آخر نطلق عليه «شيء مدرك بالحواس» ، وبالرغم من أن شرط أن تكون الاشارة شيء مختلف عن الشيء الذى تشير إليه ، قد يكون شرطا اعتباطيا ، حيث أننا فى حالة اصرارنا عليه يجب أن يكون له استثناء خاصة فى حالة الاشارة التى هى جزء من اشارة . وهكذا فإنه ليس هناك مايمنع الممثل الذى يقوم بتمثيل شخصية فى عمل تاريخى درامى من حمل «خاصية» مسرحية ، وهو الهدف الأساسى الذى تحاول هذه المقالة عرضه، مثلما حدث عند بولڤير ريشيليو عندما أعاق باستخفافه توصيل هذا الانطباع(٦) .

وفى مخطوط لم ينشر فى عام ١٩٠٩ ، تبنى بيرس مشكلة حساسة لخصتها هنا فى صيغة استفهامية «هل يمكن أن تعوق أهمية الاشارة أهمية الشيء الذى تشير إليه؟» . وقد استخدمت إحدى الأمثلة من المسرح :

قد يتردد القارئ فى الاعتراف بأن الشيء يؤثر دائما فى الاشارة (...) . وتقطع بعض الصحف وعودا معينة خاصة بالعروض على المسارح الليلية التالية ، وكيف أثرت هذه العروض على وعود سابقة ، والتى بسببها احتشد الجمهور ، وبدون هذا كانت العروض سوف لن يتم عرضها . وسوف يعترف القارئ الآن أنه حتى إذا كانت إحدى المسرحيات سوف تتوقف عن العرض ، فإن مدير المسرح لن يجد فى نفسه الجرأة ليعلن عن ذلك ، فإذا وسع القارئ مفهومه عن العلاقة بين السبب والمسبب حتى يجعلها شاملة للتبعية المنطقية ، (...) ، فإنه سوف يستطيع أن يوافق على الجملة القائلة : إن احداث المستقبل الحقيقية هى سبب عقلى لتوقعنا لها (٧) .

والتأمل الفلسفى للظاهرة التى يطلق عليها اليوم اسم المعقول الارتجاعى أو التغذية الاسترجاعية بمعنى رد الفعل ذو التأثير الواقعى هذا التأمل يكون فى هذه الحالة على السبب .

---

(٦) أعمال تم جمعها عن ساندرز بيرس ، كمبردج ، ماساشوستس ، مطبعة جامعة هارڤرد ، ١٩٣١ ، مجلد رقم ٢، صفحة ١٣٦ ، (٢٠٢٣٠) . ويبرس هنا الدراما التاريخية إ.ج.بولڤر - لينول ، ريشيليو (١٨٣٩) والتى لاقت نجاحا فى كل من انجلترا والولايات المتحدة .

(٧) المخطوط رقم ١٦٣٤ ، أرخه بيرس ١٧ سبتمبر ١٩٠٩ ، وقد استطعت الرجوع إلى مخطوط بيرس فى مركز انديانابوليس ، وأدين بكثير الشكر لمدير هذا المركز بستيان ج. و. كلوزيل .

علاماتية المسرح : مدرسة بروج ، بارثيس

بعد الفترة التى يمكن وصفها بأنها فترة ماقبل العلاماتية للمسرح (القديمة والعصور الوسطى) ، حلت فترة مايمكن أن نسميه بالعلاماتية الرئيسية للعرض المسرحى (القرنين السابع والثامن عشر) ، بالاضافة إلى ظهور مانسميه نظير العلاماتية على المسرح (بيرس) . وحتى هذه النقطة فقد تعاملنا فى أغلب الأحيان مع العلاماتية والمسرح ، أكثر من تعاملنا مع علاماتية المسرح . لقد ظهر هذا الأخير ، وهو التطبيق النظامى بشكل أو آخر للمجال المفهومى وعلم المصطلحات الفنية للمجالين المختلفين لفن المسرح ، فى الثلاثينات فقط . إن الذين أضفوا المقدمة المنطقية على هذا الفرع الجديد من المعرفة هم علماء الأدب ، واللغويون ، والفلاسفة ، ورجال المسرح ، الذين كانوا أعضاء فى الحلقة اللغوية التى عقدت فى براج .

إن العمل الذى كتبه اوتكار زيتش Otakar Zich بعنوان جماليات الفن الدرامى (١٩٣١) ، هو تتويج للنشاط المتقبل الطويل لهذا العالم والأستاذ ، لقد اتخذ فيه كنقطة بداية ، الفرضية الرامية إلى أن الخاصية للعمل المسرحى تتمثل فى الحضور المشترك للاشارات البصرية والسمعية . أما بالنسبة لمريديه ومن أكملوا الطريق بعده من أعضاء الحلقة اللغوية ، فقد أظهرت عناوين أعمالهم التى نشرت فى الصحف التشيكية اتجاه بحثهم بوضوح مثل : «محاولة للتحليل البنيوى لصورة درامية» بقلم چان موكاروفسكى (١٩٣١) ؛ و«اسهام فى دراسة العلامات المسرحية» (١٩٣٧ - ١٩٣٨) و«العلامات المسرحية» (١٩٣٨) لبيتر بوجايتريف ؛ و«العلامات فى المسرح الصينى» لكاريل بروساك (١٩٣٩) ؛ و«ديناميات العلامات فى المسرح» لچيندريتش هونزل (١٩٤٠) ؛ و«الانسان والشىء فى المسرح» (١٩٤٠) ، و«النص الدرامى كعنصر أساسى للمسرح» (١٩٤١) لچيرى ڤيلتروسكى . وقد ظلت تلك النصوص غير معروفة عمليا لفترة طويلة فى أوربا الغربية وأمريكا .وقد ظهرت بعض الترجمات لهذه الأعمال فى الفرنسية ، والانجليزية ، والألمانية ، والايطالية فى السبعينيات من القرن العشرين ، بينما ظلت نصوص أخرى غير معروفة مثل نصوص زيتش(٨) . وبالرغم من أن مدرسة براج كانت مركزا لهذا النظام الجديد ، بسبب التأخير لأربعة عقود ، فإن انتشارها يتزامن فى فرنسا مع ميلاد العلاماتية فى المسرح ، التى ظهرت منفصلة عن تجربة العلماء التشيك .

(٨) أفضل تقديم بالفرنسية لمدرسة براغ نشره فى بولندا إيرينا سكاوينسكا Irena Skawinska "Le Semiologie de Theatre in statu nascendi ، براغ ١٩٣١ - ١٩٤١ .

وقبل أن ننتقل إلى الستينات من القرن العشرين ، دعونا نركز الفكرة التى عبرعنها إنريك بايسنز وهو واحد من رواد العلاماتية فى كتابه Les Langages et le discours. Essai de linguistique fonctionnelle dans le cadre de la semiologie (بيروكسل ، ١٩٤٣) . ويلاحظ اللغوى البلچيكى أن « أغنى التوليفات للحقائق العلاماتية تبدو أنها تلك التى أنتجت خلال عرض الأوبرا » . ويضيف إلى وسائل التعبير التمثيلى (الكلمات ، والغناء ، والموسيقى ، والتقليد ، والرقص ، والملابس ، والمناظر ، والاضاءة) رد فعل الجمهور ، العنصر الاجتماعى ، دون أن ينسى مشاركة هيئة العاملين والمستخدمين للمسرح ، وحتى رجال المطافئ ، والشرطة . وهكذا فإن مايفكر فيه بايسنز هو العرض المسرحى كظاهرة اجتماعية عند حديثه قائلا كخاتمة «باختصار ، إنه عالم كامل يجتمع ويتصل خلال عدة ساعات» . وليس من الضرورى أن نسترجع أن هذا العمل قد نشر خلال الحرب ، وهو بالتالى ماتسبب فى تأخير انتشار أفكاره . كما كان الحال مع علماء العلاماتية فى براغ .

أما بالنسبة لرولاند بارثيس ، فإن اثنين من أعماله جديران بالذكر لدورهما كعملين رائدين . وفى مقالة Les taches de la critique brechtienne (١٩٥٦) ، قدم برنامجا من أربع نقاط ، وثالث هذه النقاط هو الذى يقترب من العلاماتية :

إن العلاماتية هى دراسة الاشارات والمعانى (...) . دون أن تكرهنا الكلمات ، وأن من المثير أن نلاحظ أن فن بريخت المسرحى ، نظرية Episierung ، نظرية انفصالية ، واستخدام مجموعة المؤلفين من برلين للمناظر والملابس تقر مشكلة علاماتية . إذ أن مايفترضه الفن المسرحى البريختى اليوم على الأقل هو الفن الدرامى الذى ليس لديه إلا القليل ليعبر عن الواقع إلا بمجرد الاشارة إليه . وهكذا فإنه من الضرورى وجود مسافة معينة بين الشىء المراد التعبير عنه ومايعبر عنه : يجب أن يعترف الفن الثورى ببعض الاعتباطية للعلامات ، ويسمع «بشكلية» معينة بمعنى أنها يجب أن تتعامل مع الشكل طبقا لطريقة معينة ، وهى الطريقة العلاماتية ، ولكل الفن البريختى هو احتجاج ضد الحيرة بين الأيديولوجية والعلاماتية : ونحن نعرف إلى أى هدف جمالى قادنا هذا الاحتجاج .

ثم ينهى الفقرة ، «يجب أن تكون الاشارة اعتباطية جزئيا ؛ وإلا نكون قد تراجعنا إلى فن التعبير ، فن مضلل تماما» . ودعونا لاننسى أن هذه المقالة ظهرت فى وسط الصراع بين البريختانيين ومعارضيهم ،وهو صراع قاد إلى بارثيس الذى حاكاه اينسكو متهكما متخذا صفات بارثلميوس Bartholomeus فى L'impromptu de L'Alma (عام ١٩٥٦) .

أما النص الآخر ، وهو أكثر أهمية ، ويرجع تاريخه إلى عام ١٩٦٣ .وهو عبارة لبارثيس، نشرت فى شكل مقابلة فى مجلة Tel Qvel . ونعرض هنا بعض القطع :

ماهو المسرح؟ هو نوع من آلات السبرانية (علم الضبط) .وفى وقت الراحة ، تختبئ تلك الآلة خلف ستارة . ولكن عند الكشف عنها ، تبدأ فى ارسال عدد معين من الرسائل . ولهذه الرسائل خصائص خاصة ، إنها رسائل متساوية ولكن لها ايقاع مختلف وعند نقطة معينة من العرض ، يتلقي الفرد فى نفس الوقت ست أو سبع معلومات (وتأتى من المناظر، والملابس ، والاضاءة ، وأوضاع الممثلين ، وتلميحاتهم ، وتقليدهم ، والكلمات) ؛ ولكن بعض هذه المعلومات ساكنة لاتتحرك (وهذا هو الحال فى المناظر) ، غير أن معلومات أخرى نجدها متحركة (وهذا هو الحال فى الكلمات والتلميحات) . وهكذا فإننا نتعامل مع أصوات صحيحة متعددة المعلومات ، وهذه هى المسرحية : علامات مكثفة (وأنا أتحدث هنا بخصوص المنودية (المرئية) الأدبية ، تاركا مشكلة السينما) . ماهى العلاقات بين تلك العلامات وبعضها البعض؟ . وليس لديهم نفس الشيء الذى يدلون عليه (بالتعريف) ؛ ولكن هل لديهم دائما نفس الدلالة؟ هل يلتقون فى معنى واحد ؟ ما العلاقة التى تربطهم على طول الوقت الذى يمر للوصول لهذا المعنى النهائى ، وهو ، إذا أمكننا القول ، ومعنى استرجاعى ، حيث أنه لايظهر فى السطور الأخيرة ولايتضح حتى بانتهاء القطعة .ومن ناحية أخرى ، كيف تتشكل العلامات المسرحية ذات الدلالة ؟ ماهى نماذجها ؟ إن أى تمثيل هو عمل لفظى دلالى بالغ الكثافة : الصلة بين الرمز والفعل (...) ، والطبيعة (التحليلية ، الرمزية ، أو المألوفة؟)لعلامات المسرح ، التنويهات المليئة بالمعانى لهذه العلامات ، والانتقالات والدلالات وماتتضمنه الرسالة من ألفاظ ومعانى ، كل هذه المشاكل الأساسية للعلاماتية نجدها فى المسرح .ونستطيع القول إن المسرح هو موضوع علاماتى ذو امتيازات ، حيث أن نظامه أصلى ظاهريا إذا أخذنا فى الاعتبار اللغة (وهى تخطيطية) .

وقد تساءل كلا النصين عن أسئلة دون الأمل فى ا يجاد حل لها . وقد تم تناولهما فى مقالات نقدية لباثنيس Essais Criliques ، فى عام ١٩٦٤ . وقد كان هذا هو نفس العام الذى ظهرت فيه Elements des Sémiologie له (ظهرت أولا فى جريدة Communications ثم فى شكل كتاب فى العام التالى) . وهذا العمل الأخير كانت له مكانة هامة فى تجديد العلاماتية ، ولكن الاشارة لفن المسرح كانت نادرة وهامشية . إن رولاند بارثيز لم يكن ليعود لعلاماتية المسرح ؛ غير أن دوره كمصدر ملهم لايمكن انكاره ، لولا هذا البحث لمؤلف هذه الصفحات .

العقدان الأخيران

فى بداية عام ١٩٦٨ نشر موضوعى «العلامة فى المسرح ومقدمة لعلاماتية فى العرض المسرحى» فى مجلة ديوجين (رقم ٦١) . وعبر كل من المصطلح «مقدمة» بالاضافة إلى

جملة «العلامة فى المسرح» وليس «المسرحية» عن مشاعر المؤلف كمستشكف فى مجال كان لايزال لم يكتشف بعد إلا قليلا . هل نستطيع الحديث عن العلامة المسرحية خاصة إذا كان الحديث عن مكانة هذه النظرية فى هذا الوقت الذى نشأت فيه ؟ وحتى بعد مرور عشر سنوات ، فإن التساؤل العالمى عن هذا الموضوع ، والذى قام به جرنال فيرسوس (رقم ٢١) واشترك فيه ثمانية من المتخصصين ، لم يحظ باجابة وافية . أما بخصوص النص الخاص بى فى ديوجين ، فقد تطور ليصبح الجزء الثالث لكتاب Littérature et spectacle dans leurs rapports esthétiques, thematiques et sémiologiques والذى نشر فى وارسو فى عام ١٩٧٠ ، وقد نشر موتون Mouton الطبعة الثانية منها والتى توسعت إلى حد ما فى عام ١٩٧٥ (فى مجموعة «محاولة لفهم العلاماتية») .

كانت نقطة التحول فى تاريخ العلاماتية فى المسرح هى عام ١٩٧٠ . فقد تضاعفت المواضيع ، والدراسات ، والكتب فى أوربا والعالم بأسره . إن أول سرد نقدى للكتب فى هذه الفترة بقلم ماركودى مارينيس وباتريشيا ماجلى (١٩٧٥) يسجل مابين ثمانين مقالة وكتاب ، نشر معظمها بعد عام ١٩٦٨ . وهناك سرد للكتب الخاصة بالعلاماتية للمسرح ، بقلم الويسيوس ڤان كيسترن Aloysius Van Kesteren (١٩٨٤) يسجل أكثر من خمسمائة عمل ، تخص الفترة مابين ١٩٧٦ - ١٩٨١ فقط . ويجب الاعتراف أن هذا الانفجار الكمى كان من أثره تفاوت فظيع على المستوى العلمى . ولم يفلت النظام الجديد من خطر الموضة : فقد شد انتباه عدد من الناس لم يكونوا مؤهلين بالقدر الكافى ، وقد أساء بعض المؤلفين استخدام مصطلح «العلاماتية» لكى يواكبوا التيار ، ولم تفهم بشكل جيد مفاهيم أساسية مثل الاشارة ، والمشير إلى والمشار إليه ، يشير . وبرغم من ذلك فإن التوازن أثبت ايجابيته .

ودعونا نذكر ، فى ترتيب زمنى ، ومن خلال أربعين من الأعمال التى تناولت مشكلات المسرح والدراما من خلال وجهة النظر العلاماتية ، تلك الأعمال لباتريس باڤيس Patrice Pavis (١٩٧٦) : وبأولا جيللى يوجلياتى Pugliatti (١٩٧٦) ؛ وآن أبيرسفلد Ubersleld (١٩٧٧) ، وفرانكو رافينى Ruffini (١٩٧٨) ؛ وأخيم اشيباك Tschbach (١٩٧٩) ؛ وكيرالاق Elam (١٩٨٠) ؛ وماركودى مارينيس (١٩٨٢) ؛ واريكا فيشر-ليشت (١٩٨٣) ؛ وأنديه هيلبو (١٩٨٣) ؛ وميخائيل اسحاق (١٩٨٥) ؛ ووالتر بوشنر (١٩٨٥) ؛ ومارتن إيسلن (١٩٨٧) ؛ وفيرناندو دى تورو (١٩٨٧) ؛ وماريا ديل كارمن بوبس ناقس (١٩٨٨) ؛ ومارڤن كارلسون (١٩٩٠) . أما بخصوص المؤلفين للمقالات فى الجرائد أو مجموعة لمقالات طورت الفكر عن العلاماتية فى المسرح ،

فإننا نذكر فى ترتيب أبجدى مع حذف الأسماء التى سبق ذكرها) " سورين آليكسندر يسكو ، وچين ألتر ، وادوارد بالكيرذان وزبيجنيو أوسيبنسكى Zbigniew Osinski، وميخائيل كورڤن ، وامبيرتو إيكو ، وإيڤلين إرتل ، وإرنست هيس - لوتش ، وستين چانش ، وچورجين دينيس چوهانش ، ووالتر أ. كوخ ، ووالديمير كريسنسكى ، وسليمان ماركوس ، وچورج مونين ، وميهاى نادين ، وإيڤو اوسولسوبى ، ومارشيللو باچنينى ، وأولجا واسحاق ريڤزين ، وإيلى روزيك ، سيزار سيجر ، وأليساندرو سيربيارى ، وجرزجورز سينكو ، ومانويل سيتو ألبا ، وستيفانيا شوار جزنيسكا Skwarcsynska. (وإننى اقتصر هنا على الأعمال التى نشرت فى فرنسا ، وانجلترا ، وايطاليا ، وألمانيا)(٩) .

وقد تأسست جمعية عالمية للعلاماتية للفنون الأدائية فى عام ١٩٨٠ ؛ وقد عقدت مؤتمرين ؛ واحدا فى بروكسيل عام ١٩٨١ والآخر فى روبومونت (١٩٨٤) . وقد عقدت مؤتمرات أخرى عالمية تركزت على علاماتية المسرح أو على الاتصال المسرحى ، وخاصة فى باريس (١٩٧٧) ؛ وميلانو (١٩٧٨) ؛ وفرانكفورت (١٩٨٣) ؛ وروما (١٩٨٣) ؛ وبوخام (١٩٨٤) وأوڤيدو (١٩٨٦) . وقد نشرت بعض محاضر الجلسات لهذه المؤتمرات .

بعد مرور اثنين وعشرين عاما : اتزان مؤقت

انتشرت بشكل مذهل بعد عام ١٩٦٨ ، بعد أن كانت متحيرة لعدة قرون ، العلاماتية فى المسرح أو الظاهرة الشبه مسرحية - والتى كانت لوقت طويل مجرد تمهيد ، أو شكل بدائى ، أو شبه العلاماتية فقط . حتى لو اعتبرنا الأعمال العلاماتية الموثقة فقط ، فإن عدد الصفحات المخصصة لمدة اثنين وعشرين عاما للمسرح ، والتى نتفحصها من هذا المنظور تفوق عدة مرات ماكتب عن هذا الموضوع خلال ثلاثة وعشرين قرنا .

وليس من السهل صياغة صفحة التوازن لهذه الفترة الأخيرة ، وهذا إذا نظرنا إلى كمية المطبوعات وتنوعها الجغرافى واللغوى (فهناك دراسات بالدانمراكية ، واللاتينية الحديثة ، والكاتالانية ، والرومانية ، والمجرية قد ظهرت ، أما بالنسبة عن الدراسات المنشورة باليابانية مثلا ، فليس هناك أعمال كثيرة متاحة بالانجليزية أو الفرنسية) . إلا أننا سوف نحاول تقديم ماأحرزه هذا العلم الشاب والذى له جذور تبلغ من العمر آلاف السنين .

(٩) ظهرت فى المطبوعات الأسبانية التى تزايدت أعدادها بكثرة فى هذه الأيام ببليوجرافيا نقدية بقلم چزيه روميرا كاستيللو José Romera Castillo ، بعنوان Semiotica Literaria teatral en Espnra ، عام ١٩٨٨ .

أولا ، فإنه خلال العقدين الماضيين تأسس علم العلاماتية فى المسرح كنظام على دراية تامة بأهدافه ومناهجه ، وبغض النظر عن التردد الخاص بالأهداف والمناهج ، فهو تردد مناسب لأي علم لم يتحجر بل قابل للنمو وباستمرار .

إن هدف هذا الفرع من المعرفة هو المسرح ، كما يوحى بذلك اسمه . والآن ماهو المسرح؟ إنه مصطلح متعدد المعانى ، وفكرة متعددة التكافؤ . وقد قسمت مجادلة حيوية علماء العلاماتية : هل يجب أن يتم ايضاح سابق للنص أو للعرض فى تحليل الظاهرة المسرحية؟ وقد قدم البعض تمييزا بين النص الدرامى فى مقابل النص المسرحى أو نص العرض (التمثيل المسرحى) ، لم يؤد إلى ترسيخ ووضع ما حيث أن التساؤل ظل مطروحا ولم يختف الجدل بين الـ Drammaturgisti والـ Spettacolisti (وهى مصطلحات استخدمها فرانكو رافينى).

ويبدو أننا نصل إلى الجواب المعقول الوحيد على هذه المعضلة المحيرة : فهناك مجال لطريقتين أو اتجاهين ، أو موضوعين للاقتراب من هذا الموضوع لدراسة تتشكل منه العلاماتية للمسرح بالمعنى الواسع المصطلح . ومن الواضح أن الدراسة العلاماتية للعرض المسرحى أكثر تعقيدا ، وبالتالى أكثر صعوبة ، من تلك التى للنص الدرامى ، باعتبار التعددية للعناصر التى تشكل العرض ، وتعددية القنوات الحسية ، وطبيعة التمثيل السريعة الزوال آخذين فى الاعتبار النص المكتوب . إلا أن أكثر النتائج تشويقا هى مانحصل عليه عندما تكون الطريقتان للتقرب من الموضوع مؤسستين على نفس الاجراء ، عندما يقوم التحليل السيميولوجى للعرض باستخدام دقيق للمكونات النصية واللفظية ، وعندما يأخذ التحليل الدرامى للنص فى الاعتبار الملاحظة التصويرية .

وبعد موضوع السيميولوجيا فى المسرح تأتى المناهج . ويبدو أن تلك تتحدد حسب اسم هذا الفرع من المعرفة ألا وهو ، «السيميولوجيا» . ولكن يظهر السؤال التالى : هل السيميولوجيا منهج أم علم ؟ وهو سؤال قسم ومايزال يقسم خبراته . فكل شيء يعتمد على هدف الباحث . وكنظرية عامة للاشارة ، فإن السيميولوجية فوق كل شيء علم ، ومثال على ذلك ، عالم المنطق . ومن ناحية أخرى ، فإنه منهج لانسان ما يطبق مفهوم الاشارة ومفاهيم متقاربة لواحد أو أكثر من مجالات النشاط الانسانى ، ومثال على ذلك ، يمكن أن نطبق هذا على عالم لغويات ، أو عالم اجتماع ، أو عالم اثنولوجيا ، أو مؤرخ فنى ، أو متخصص فى فن المسرح .

وقد أدرك هذا الاختلاف البعض ، من أمثال كريستيان ميتز Christian Metz ، والذين أرادوا الحفاظ على مصطلح «السيميوتيقا» (المأخوذ عن پيرس) من أجل النظرية

العامة للاشارة ، والحفاظ على مصطلح «السيميولوجيا» (وقد اقترحه سوشر Saussure) للانتفاع من مفهوم الاشارة فى مجالات متعددة من الحياة الاجتماعية . وقد حافظ عليها أيضا البعض من أمثال أمبرتو إكو Eco ، وبرنارد پيريز Dupriez ، وفرانسيس وايتفيلد Whitfield ، والذين طبقوا السيميولوجيا لأنظمة مختلفة للاشارة . وقد استخدم الغالبية العظمى من المؤلفين واحد أو آخر من هذه المصطلحات ، والتى أصبحت متساوية وغير مقيدة ، تبعا لتلك الاختلافات ، وللنقص فى وجود اجماع واسع المجال . (لاحظ القارئ أنه أعطى أولوية للاسم «السيميولوجيا» ، وهذا من منطلق احترامى لسوشر Saussure الذى أعاد ترويج هذا «العلم الذى يدرس حياة الاشارة داخل الحياة الاجتماعية») .

أما بالنسبة للسؤال عن معرفة ماهو موضوع سيميولوجيا المسرح ، والنص ، أو العرض، فإننى أجيب : إنه النص والعرض . أما بالنسبة للسؤال الثانى ، هل السيميولوجيا علم أم منهج ؟ فإننى أجيب بأنه علم ومنهج : أحيانا أحدهما وأحيانا أخرى الآخر .

وهاهما مثالان للمهام التى كان على سيميولوجيا المسرح مواجهتها ، واحد يخص موضوعها ، والآخر يخفى منهجها . أما بالنسبة للموضوع ، فكان من الضرورى نبذ النظرية «الأدبية» للمسرح . فمنذ نهاية القرن ١٩ ، كانت هذه هى مشكلة خاصة بالرؤية الجمالية لفن المسرح عامة . فكانت كأنها علامة على خصوصية العرض المسرحى ، آخذين فى الاعتبار النص الدرامى . وكانت شيئا أساسيا لفهم تعقيدات الظاهرة المسرحية وجعلها مفهومة ، وإدراك «كثافة» الاشارات المكونة لها ؛ وعن طريق التمييز بين أنظمة الاشارة المختلفة ، فإن السيميولوجيا شاركت فى رؤيتها بشكل أكثر وضوحا .

أما المهمة الثانية ، فإنها ذات طبيعة منهجية : وكان من الضرورى تجاهل تأثير اللغويات . وقد ذكرنا دور رولاند بارثر Barthes فى إعادة ترويج سيميولوجيا المسرح . وهكذا فإن سوشوريان Saussurian لم يشأ المضى مع سوشور فيما يذهب إليه عندما قال الأخير : «إن علم اللغويات هو جزء واحد فقط من علم السيميولوجيا العام ؛ إن القوانين التى سوف يكشفها علم السيميولوجيا سوف يمكن تطبيقها للغويات» . فالسيميولوجيا كانت جزءا من علم اللغويات ليس إلا بالنسبة لبارثيس ؛ ومن هذا يتضح أن منهج الأخير يمكن تطبيقه كاملا على السابق . وقد كان هذا الوضع ثقيل الوطأة عن الميثولوجيا ، وقد فشلت كل المحاولات لتطبيق نماذج لغوية معينة لدراسة الظاهرة المسرحية ، مثل النحو ، وتركيب جمل للغة المسرحية . واليوم ، فإن الجميع يدركون ذلك تماما .

وبنبذ المفهوم «الأدبى» والتقريب اللغوى للمسرح ، أصبح الطريق مفتوحا أمام تقدير خصوصية فن المسرح كموضوع للتحليل . وهكذا فإن لنا الحق اليوم للاجابة بطريقة إيجابية على الافتراضات الحقيقية التى أعطيت لنا عام ١٩٧٩ فى مقالة «سيميولوجيا المسرح» : و«الافتراض الذى تسير عليه بعض البحوث الحديثة هو إمكانية بناء موضوع مسرحى ، يقع فى مستوى ضمنى للبناء السيميولوجى ، ويمكن ترجمته ليولد العرض المسرحى بحيث يمكن لكل اللغات أن تعيه»(١٠) .

معضلات حالية

إن مجال المعضلات الحالية لسيميولوجيا المسرح متسع بأقصى درجة . إن النظرية العامة للشارات هى نقطة انطلاق لايمكن تجنبها . وتتساوى معها طبيعة الاشارة ، وبناؤها ، والأنواع المختلفة للاشارات ، وصفاتها ومميزاتها (طبيعية / أو صناعية ، يحركها شىء ما/ أو اعتباطية) . فكل أنظمة الاشارة تقريبا أو كل الشفرات تقريبا ، بالاضافة إلى القنوات الحسية منهمكة فى السيميولوجيا ، فى الاتصال المسرحى . إن طبيعة الاشارات المجازية وذاتية الكتابة ، ودلالاتها اللفظية والجمالية ، وقيمتها العاطفية ، أسئلة تتطلب اجابة . وكل شىء يتعلق بجمل الاشارة فى المسرح ، العلاقات بين المنتج والمستهلك (الجمهور) . وسوف اقتصر هنا على تحديد عناصر معينة للمشكلات ، وفى بعض نقاط قليلة تعتبر قائمة للأمانى :

١- يبدو أن كتابات سوشر قد دُرست بما فيه الكفاية ، ولا اعتقد أن عالم سيميولوجيا فى المسرح سوف يجد مصادر جديدة للاسهام . ومن ناحية أخرى فإن أعمال پيرس ، التى نشرت والتى فى مخطوطات ، مازالت منهجا غير مستغل للمعلومات . فإنها ليست مجرد مسألة بحث عن الأفكار والمفاهيم العامة التى يمكن تطبيقها للمسرح فى هذه الأعمال ، ولكن هى عبارة عن إعادة قراءة كل ماكتبه ، مع مراعاة اهتمامه الحيوى بالمسرح . إنها مهمة طويلة وقاسية فى كل أعماله بترتيبها الزمنى وبترتيب تنازلى (بلومنجتن ، مطبوعات جامعة انديانا) ، ظهر منها ثلاثين مجلدا ، أما الأربعة الأولى منها فظهرت بعد عام ١٩٨٢ . أما بالنسبة للمخطوطات المحفوظة لبيرس ككل ، فإنها تشتمل على حوالى ٨٠،٠٠٠ صفحة ، بها الكثير من المفاجآت السارة لعالم سيميولوجيا المسرح ، ولفن العرض المسرحى بعامته .

(١٠) أ. ج جريماوج كورتيه ، السيميولوجية ، وقاموس نظرية اللغة ، باريس هاشيت ، ١٩٧٩ ، صفحات ٣٩٢-٣٩٣ .

٢- ويستحق الانعكاس على المصدر ، وبالأخص ، على تطبيق هذا المفهوم لتحليل الظاهرة المسرحية ، التأمل بعمق . إن بعض المؤلفين لايدركون تماما وببساطة هذه الفكرة ، أو لايشعرون بمقدروهم على استخدامها . ويذهب البعض الآخر بعيدا بحماس ، لما يؤدى إلى استخدامات بها بعض الحرية أو غير دقيقة ، أو قد تكون مسيئة للمصطلح «مشير» ، و«اشارة إلى» ، و«يشير إلى» . ومايجب علينا أن نحذره من البداية هو عدم خلط الاشارة بما تشير إليه (والمشير بدوره قد يكون إشارة لشىء آخر ، مما يؤدى إلى سلسلة كاملة من المراجع) ، ولانخلط بين المشار إليه والمرجع (أو المرجع لمثلث أوجدن وريتشاردز) ؛ وأخيرا أن نأخذ فى الاعتبار التفريق بين المرجع الحقيقى فى الميدان الأدبى والفنى . وبجانب هذا فإن عمل المراجع فى المسرح أكثر تعقيدا منه فى العمل الأدبى . ونحن لانتعامل فقط مع مراجع لفظية ضمنا أو لفظية خارجية ، ولكن أيضا مع التفريق بين المشاهد الضمنية والمشاهد الخارجية ، وقد قسمت المشاهد الضمنية إلى أنواع عديدة بقدر المساندة المادية (جسد الممثل ، والمناظر ، والصوت ... إلخ) فى التمثيل المسرحى .

٣- فن المسرح وهو أساسا فن محاكاة (وهى حقيقة يتقبلها الجميع) وهى مسألة معرفة ماهى العلاقة بين التقليد والطبيعة الأيقونية للاشارة المستخدمة فى المسرح (وفكرة الأيقونة قد عارضها مؤخرا عدد من الباحثين)(١١) .

٤- هناك مشكلة فى سياق محور بعض الأبحاث تستوجب انتباها خاصا ، إنها كيفية عمل الاشارات ، ودورة المعانى بين المرسل والمتلقى ، بالاضافة إلى التفاعل بين «الجانبين»، الخلاقين والمشاهدين . وهذا السؤال يخص أى عملية اتصال ، أى سيميولوجيا ، ولكنها مهمة خاصة وحساسة فى ميدان المسرح ، حيث الحذف والاستقبال يتوازيان بالضرورة .

٥- ماهي وحدة الاشارة أو وحدة السيميولوجيا للعرض المسرحى؟ وهل يمكن تعريفها فى المقدار الزمنى المتصل للتمثيل المسرحى؟ والحاجة إلى وحدات لكى نستطيع التجزئة قد شعر بها كل من حاول التحليل السيميولوجى للعرض المسرحى . وفى نفس الوقت ، فإن هذه المشكلة هى «صخرة الفيلسوف» (كما وردت على لسان كير إيلام Keir Elam) ، أو Punetun lolens (كما وردت على لسان مارشيللو باجانينى) فى كل الأبحاث السيميولوجية . وقد يبدو من الأفضل تطبيق بند فكرة «الوحدة» فى التعامل مع العرض المسرحى من أجل مصلحة الوجود السيميولوجى وتطبيقه بطريقة أفضل للخصوصية

---

(١١) انظر تاديوسير كوازان Tadcusz Kowzan, "Iconisme 0 mimetisme? Semiotica ، مجلة السيميوتيك ، مجلد٧١ ، رقم ٣-٤ ، عام ١٩٨٨ صفحات ٢١٣ - ٢٢٦ .

المسرحية .

٦- وتقودنا النقاط الأربع الأخيرة للمشكلة المحورية ، ألا وهى خصوصية الاشارة المسرحية . فهل هى موجودة؟ لم نحصل على رد نهائى على هذا بالرغم من حدوث محاولات ناجحة . وقد يقر تعريف واف للاشارة المسرحية بعدد كبير من العناصر ، حيث أنها يجب أن تأخذ كل التفاصيل فى الاعتبار : الصناعية ، والمتعمدة ، والمبعوثة ، والتقليدية ، والمحاكاة ، والسمة الأيقونية للاشارة ، والاشارة التى قد ترجع إلى خارج المسرح ، و الاشارة المخصصة إلى اثنين من المتلقين أحدهما داخلى والآخر خارجى ، وهى اشارة عادة ماتكون متعددة التكافؤ ، والمتحركة ، والتى تتحول إلى رموز ، والتى تتمتع بقيم جمالية ومؤثرة ، أو تعمل بالأشكال والصور أو التعاقب . وهذا النوع من التعريف لايمكن أن يكون محدودا أو مقيدا ، ولكن يجب أن يبقى مفتوحا ومرنا (١٢) .

٧- وأخيرا ، أمنية لطبيعة أكثر عملية . فنحن نتأمل ظاهرة محيرة . حتى الآن تلقينا كتاب نظرية عن سيميولوجيا المسرح أكثر من أن يكون لدينا تحليلا ملموسا لعرض مسرحى . ويبقى أن نقوم بتحليل سيميولوجى مفصل لعرض مسرحى كامل . فقد أعطيت كثير من التحليلات الجزئية ، ولكن ليس هناك واحد منها شامل ، أو يمكن تطبيقه على التمثيل المسرحى فى مجموعه . ونحن نتفهم تماما الصعوبات التى يواجهها مثل هذا الأمر : من الأعداد الكبيرة لأنظمة الاشارة التى يجب أخذها فى الاعتبار ، إلى تعقيد العلامات المتداخلة بينها ، والمفصلات ، والمطالبة بتأثير عالمى والذى تقوم به عدة اشارات متزامنة ، ناهيك عن ذكر المشكلة التكنيكية للتجزئ ، ومشكلة تمييز الوحدات أو الكينونة . إلا أن كل من يرغب فى تأكيد حيوية سيميولوجيا المسرح الآن ، يجب أن يوجه جهوده فى هذا الاتجاه .

وإذا كان الأساس النظرى والمنهجى ضرورى للقيام بعمل تفسيرى وتحليلى ، فإن العمل على موضوع مسرحى ملموس ، ينعش بدوره الانعكاس المسرحى . إذا كان رولاند پوسنر Roland Posner يفكر فى سيميولوجيا عامة عندما كتب «إنه يجب كهدف بناء جهاز نظرى يمكننا من فهم سيميولوجيا ووصف متجانس لكل التصرفات والسلوك ذو

---

(١٢) لقد وضعت تصورا معينا عن الاشارة المسرحية فى كتاب لى بعنوان Le Signe et le theatre (على وشك الصدور) .

(١٣) R. Posner, "Paradoxes Semiotiques de la parole dans Tristram Shandy de laurence Sterne ، الجريدة الكندية للبحوث السيميوتيكية ، مجلد ٨ ، رقم ١-٢ ، عام ١٩٨٠ - ١٩٨١ ، صفحة ٣٣ .

المغزى»(١٣) . هذه الصيغة يمكن تطبيقها بكفاءة على سيميولوجيا المسرح .

* * *

هذا التقرير عن الوضع الحالى لسيميولوجيا المسرح وموضوعها وأهدافها ، يستحق التكملة بملاحظة مختصرة عن مجالات إفادته . وهذا ليس مقصورا على الميدان التأملى ، فبالمعنى الشامل المصطلح ، فإن التحليل السيميولوجى للعرض المسرحى يمكن أن يخدم بشكل مؤثر فى الإثراء الثقافى على كل المستويات التعليمية . فإذا قام الانسان منذ المدرسة الابتدائية إلى دراسة الدكتوراه بفحص ، وتحليل ، وشرح والتعليق على النصوص الأدبية ، فمعنى ذلك أنه يدرس أفضل «استهلاك» للأدب ، بهدف استخلاص أقصى منفعة منه . ولايحدث شىء من هذا القبيل للعرض المسرحى أو أى عرض آخر . إلا أنه فى الحضارة المعاصرة قد تزايد الدور الذى يلعبه الارسال المرئى أو السمعى - البصرى للميراث الثقافى ، بالاضافة إلى الخلق الحقيقى . وحتى العرض المسرحى بمعناه الدقيق لاينحصر فى المسارح ، فإن انتشاره يتزايد أكثر وأكثر عن طريق التلفزيون ، والڤيديو كاسيت ، والڤيديو ديسك ، وذلك دون ذكر السينما وأشكال العرض المناسبة للوسائل الحديثة لإعادة استخراج الصورة والصوت . فاليوم ، يدين أكثر الناس بمعرفتهم الأولى لشكسبير ، وراسن، وبيكيت ، للعروض والمشاهد أكثر مما هى عن طريق الكتب .

وتهدف الاجراءات النظامية إلى تشكيل تفكير نيِّر ، وتنبيه المشاهدين الذين قد يرغبون في أن تعطيهم القدرة على الاستقبال واستيعاب الثقافة التى تنقلها الأشكال المختلفة للعرض المسرحى - والمسرح هنا هو النواة - إذا ماأردنا تجنب التيار نتيجة للاستهلاك الزائد ، والغير منتقى ، وأحيانا المدمر للقدرات الذهنية والذى يهدد بالانهيار العقلى والأخلاقى والاجتماعى . ويبدو أن سيميولوجيا المسرح والعرض المسرحى بعامة قد تكيفا أكثر من أى أداة أخرى ، لهذا النوع من التشكيل ، حتى على المستوى الحدسى الابتدائى ، لأنها تسمح للمشاهد باختراق جوهر التمثيل ، ويعى التراسلات التى لاتعد بين كل مكونات العرض ، ويفهم الرسالة بطريقة أفضل وبتفسير أكمل ، أكان على وعى أو على غير وعى بمن ألف هذا النص بداية .

توماس هاريس

هل الترجمة ممكنة؟

١- غزوة مبكرة ومباغتة فى الموضوع

من الممكن أن نبدأ فى البحث عن إمكانية الترجمة بالبحث عن أساس أخلاقى مشترك لكل من عالم شرق آسيا والعالم الغربى . وتأتى الاجابات بسهولة ، بنعم أو لا قاطعتين ، فعلينا على سبيل المثال أن نعد قائمة أو جدولا للمقارنة بين مايعتقده الشرق والغرب عن الزنا ، ولكن هذا سيبدو مخيبا للآمال ، ففى أحيان كثيرة نكون نحن أنفسنا غامضين بالنسبة لما نعتقده ونشعر به تجاه تلك الموضوعات وهكذا فقد يتساءل عدد ليس بالكثير -وهم الأكثر وعيا- من أين ينشأ احساسنا الأخلاقى ، ربما نبحث عن مصدر كلمة "Ought"* . وقد يتساءل أصدقاؤنا من الشرق ماذا تعنى تلك الكلمات "Moral"** أو "Ought" . ولست أظن أن الغرب يستطيع أن ينقل إلى الشرق بسهولة مايعنيه بـ "Sens of Obligation"*** كما ينقل إليه التكنولوجيا . وإذا أنت حاولت أن تترجم

---

* تعبير عن الواجب (يلزم أن ، يجب أن ، يقتضى أن) أو عن الاستحسان أو الأفضلية (ينبغى أن يستحسن أن) أو الاحتمالية (كان ينبغى أن) .(المراجع) .

** بمعنى أخلاقى (خاص بالتفريق بين الخير والشر أو الحق والباطل) أو مغزى أو عبرة . (المراجع) .

*** بمعنى الشعور بالواجب أو الالتزام . (المراجع) .

ترجمة : أمنية سعد

كلمتنا «Obligation - واجب أو التزام» إلى الكملة اليابانية giri جيرى ، فإن هذه الترجمة تشوبها الشكوك ، حيث أن «Obligation - واجبات» لاتعنى ذلك فى الغرب إلا عندما تتصادم مع نوازعنا الطبيعية المتأصلة فى كياننا . والاختبار الكانطى اللازم لاثبات صحة السلوك الأخلاقى لن يتحقق إلا إذا تصرفنا ضد أهوائنا وميولنا المفطورة .

وأحيانا مابُعَدّ الغرب - حتى بواسطة الغربيين أنفسهم - مركزا سيكولوجيا حبيس عقلانية يحكمها قانون «either - or (إمـا - أو)» : وأعنى بذلك أنه هكذا أو ليس هكذا . ومن ثم تصبح المحاجة - كنتيجة لذلك - دليلا على أن طبيعة الحياة المتناقضة سوف تسعى إلى كسر قيود هذه الـ «إما - أو either-or» الصارمة . وهل يمكن لإناس موثقين بمثل هذه القيود فى طريقة تفكيرهم ، أن يتفهموا على الاطلاق خيوط التفكير الشرقى الرقيقة السابحة فى الجو كخيوط العناكب .

هلي يكمن الخطأ فى طريقة تفكيرنا ؟ وماذا تعنى هذه العبارة «طريقة التفكير» التى تستخدم أحيانا لكى تحل محل هذه العبارة الشامخة نظرية المعرفة Epistomology .

وإنه لمن المغرى أن يفرض الانسان ترجمة قد خلت من كل تلك التأملات المعقدة ، حيث أن للغرب تقاليده الخاصة فى تفكير يجاوز هذا التفكير المسمى بالعقلانية الغربية . إن الإلهام هو الذى يكشف معنى النصوص النومينية* . وعندما يشارك الإلهام فى شىء من صلاحيات العلوم . نقول إننا استخدمنا الـ«Hermenetics - تأويلات» وهى كلمة جاءت من «Hermes - هيرمس» آله الحظ عند الإغريق القدماء .

كيف نحكى قصة «ought - واجب» سواء كنا نعتنق التقاليد البوذية أو المسيحية؟ إننا لانقع على خلفيات سهلة سابقة لما يسمى بـ «الفلسفة الأخلاقية» قبيل بدء ظهورها ، حتى فى كتابات ماقبل سقراط . ترى هل جاءت ought من شىء كان حيويا فى يوم ما ولكنه الآن قد ذبُل وبطلت فعاليته وانطوى على نفسه فى التقاليد الغربية الميتافيزيقية التى تفكر أولا وقبل أى شىء فى الكينونة؟ .

ودون الرجوع إلى الموضع الذى تشكلت فيه أفكارى فإنى لا أشعر بأنى مستطيع أن

---

* من Nouméne وهو مقابل الظاهرة ، وهو عند كانط الحقيقة المطلقة التى لاتدرك إلا بالحدس العقلى وليس بالتجربة والادراك الحسى . (المراجع) .

أقدم لأصدقائى الشرقيين اجابة أمينة .

> ... وعليه أن يضع فى اعتباره أيضا وفوق كل شىء عداه ، أن كل تأمل فى ذاك الذى يمكنه الآن أن يأخذ سبيله إلى البزوغ والازدهار إذا هو فقط - من خلال محاورة مع المفكرين الاغريق ولغتهم - ضرب بجذوره فى أرض وجودنا التاريخى. وهذا الحوار مازال ينتظر بدايته . وبالرغم من أن هذا الحوار لم يتهيأ لذلك تماما بعد ، فسيظل بالنسبة لنا شرطا أساسيا بالنسبة للحوار المحتوم مع عالم شرق آسيا (٣ ، ص ١٥٨)* .

ولهذا يجب أن أبحث أولا فى أعماق ذاتى وأن أضع يدى على تلك الأشياء المنسية ، تلك الأشياء التى ستسمح لى أن ألمح فيها شيئا مما ترسب فى الأعماق وأعطانى الكثير ، ولكنى ظللت غافلا عن تأثيراته بعناد واصرار .

وقد يدفعنا البعض إلى الاعتقاد بأن هناك فروقا تُنافر مابين الحضارتين الشرقية والغربية ، ولعل كيبلينج Kipling قد آمن بهذا عندما قال «إن الشرق شرق ، والغرب غرب» . وإذا كان قد رأى ذلك فقد كانت رؤيته أثقب منا جميعا . ولكن من ذا الذى يقول مثل هذا القول الآن بعد الامتزاج العالمى الذى يأخذ مكانه فى الوقت الحالى . وعلى النقيض من ذلك ، فإنى اعتقد بأننا نكافح الآن لنجد مكانا نشعر فيه بامكانية الاشتراك فى شىء ما . وهذا الشىء المشترك يمكن أن يلعب دوره كبديل للصداقة ، وحتى فى العداوة فسوف نجد شيئا مشتركا طالما أن المجهول المطلق قد يثير فزعنا إلى حد يمنعنا من محاربته . أو هل المجهول فى حد ذاته هو الرعب الأعظم ؟ ربما لا ، فقد يولد المجهول بداخلنا توقعا ما ، توقعا لاشارة تنبئ عن الصداقة ، غير أنه وبعد كل شىء هناك مغامرون فيما بيننا ، وهؤلاء المغامرون يتوقعون المجهول ، ومع ذلك فهم يشعرون بأنهم قادرون على قهره ، إنها واحدة من السبل التى نصل بها إلى تعريف لذواتنا كما لوكنا نمد ذواتنا إلى عوالم بعيدة . وأن الأصداء القادمة من هذه العوالم البعيدة تؤكد لنا وجودنا ، وهكذا فإن مهمتى أن أقنعكم بأنه :

● فيما يتعلق بتفاهمنا المشترك ، عندما تزيد الاحباطات والمآزق ، وتلف هذه الأمور التى تتعلق بالدين أو الفن أو الفلسفة ، فإننا فى حضرة مجهول سحيق .

* انظر المرجع المشار إليه فى نهاية هذا المقال .

● ونتيجة لهذا فإننا - وقد امتلكتنا حالة من التحفظ والاحتراز - لسنا فى حاجة ملحة لأن نصادف مانتوقع .

● وهكذا فإننا فى النهاية سنخوض شعورا معينا بالمغامرة سبق أن أشعله توقع مجئ ماهو مفاجئ غير منتظر .

٢- أشياء غير مألوفة تأتى من بعيد

إن «الشاذ أو الغريب Strange» ليس إلا مواجهة مع «الآخر - Other» . وهذا «الآخر» ليس ببساطة مسألة عقلانية ، فلقاء الأسبانى مع الأزتيكى* ، واليابانى مع البرتغالى ، كلها أمثلة على المواجهة مع هذا الآخر . وتبدو أهمية تلك المواجهات عندما لاينظر إليها كشئ غريب على وجه التحديد ، وإنما بالأحرى كشئ عادى أو مألوف ، بحيث تصبح جميعها شديدة الألفة ، حتى لو كانت آلهة ، على نحو ما كان الأزتيكين ينظرون إلى الأسبان الذين كانوا بالنسبة لهم آلهة عادية . وكثيرا ما أفكر فى أن الأغريق قد خلبوا ألبابنا على وجه التحديد لأنهم أسلموا ذواتهم لما هو غريب على نحو يصعب وصفه . ويبدو أن النشوة والجذل كانا يعصفان بهم عندما يواجهون ذاك الذى لايوصف ، والذى كان يدعوهم بصفة مستمرة من بعيد .

ولهذا فإننا عندما نفكر فى الشرق ، فإننا كالعادة نستسلم بسهولة لموهبتنا فى رؤية المألوف الذى هو كل مانستطيع أن نراه . أحقا لايوجد شئ مثل أن نوسع من ذواتنا تدريجيا حتى نبلغ وجود المجهول؟ لنضع فى اعتبارنا مرة أخرى المقابلة بين أمريكا ماقبل كولومبس والغرب ، فلربما ساعدنا هذا . إذا كانت أمريكا ماقبل كولومبس شرقية أساسا . وحينئذ سنرى أن هناك تكرارا محتوما تقريبا لمشكلة لم نضع لها عنوانا بعد .

إننا قد نسمع جدالا عن أن لغة «النفاجو Navajo»** لها علاقات بنيوية بمجموعة اللغات الطائية*** التى تضم اللغة اليابانية . ترى هل هذا مثال آخر لمجهول لن يظل

---

* نسبة إلى شعب الأزتك وهو أحد قبائل الهنود الحمر التى كانت تعيش فى المكسيك (المراجع)

** شعوب من الهنود الحمر تنتشر فى شمال نيومكسيكو واريزونا وكلورادو المراجع .

*** نسبة إلى جبل الطاى فى شمال الصين بسكانه ولغاتهم (المراجع) .

مجهولا قطعا؟ وإذا كانت هذه المشكلات لاتخصنا فإننا لن نتساءل مطلقا عن كيف أن الـ «نحن We» الخاصة بنا قد شكلت - سلفا وحتى قبل أن تكون هناك - هذه الأمور التى تعتلى كالأشباح - وسط هذا العجب - أطيافا بعينها تلازم إدراكنا لماهيتها سواء أكانت شرقية - آسيوية أم غربية. إن الرغبة الملحة فى أن يلغ كل الناس بما يعنيه شىء ما فى الحقيقة تجتاحنا تماما، وبعد قليل تداعبنا هذه السيافات برقة ونعومة لأننا نغفلها ونغضى النظر عنها.

إن كل ماذكرناه يدخل فى نطاق شريعتنا وإنّا لنتوقعه. وإنه لمن الغريب توقع مثل هذا الأمان فيما اعتقد، فلكل منا طريقته فى توقع «الآخر»، وفى هذا التوقع هناك اللآخر، فنحن نتوقع وجود الله بالطبع، ونتوقع «السنياتا Sunyata»، كما نتوقع «السامادهى Samadhi*» بطبيعة الحال، ونحن أيضا نتوقع مثل هذه الأعياد الغطاسية التى يمكن أن تقع مابين طرفة عين وانتباهتها ومن ثم لايفطن لها أحد.

وينبذ قاس ودون أى تفريج أو رحمة فإن السعادة تجرجرنا نحو الداخل بعيدا عن تلك الواقعات المفاجئة التى احتفلت بها التراجيديا الاغريقية، وهذه الواقعات لم تكن أبدا بشيرا بسعادتنا.

وبالرغم من عدم وجود هذا المثال التراجيدى القديم لدينا - إذ حل مايثير الشفقة والرثاء محل التراجيديا الآن - فإن السماوى والمقدس هو الذى يلهمنا، ولقد اغرقتنا الروح الإلهية فى ألق العذوبة والضياء الذى يستمر رونق وشمولية مغزاه وغايته فى الحضور الدائم لرسالته. إن كلمة «Hermeneutic بمعنى تأويلى أو تفسيرى» لاتحمل أكثر من هذا، وهو أن أى نص يمكن معاناته وتجربته، وليس فهمه فحسب، وهذه المعاناة هى حقيقته الخاصة التى غالبا ماتكون الأخبار الطيبة التى تأتى بها شيئا مبهجا.

وتعترينا شكوك فى هذه التجارب أو الخبرات، فهى ليست شيئا عاديا. وعلينا أن نكون على نفس مستوى النورانيات الإلهية، فهذه الأماكن السامقة لانستطيع أن نطأها بأقدامنا. ومثل هذه النورانيات يجب تمييزها عن الاستماع إلى الموسيقى التى تندى لها راحات الأيدى. ولايعد هذا انعطافة حادة فى مجرى الحياة، كما وأنه ليس اهتداء أو

* السنياتا : انعدام العناصر المؤلفة للأشياء وللذات (فى البوذية)، السامادهى : حالة من التركيز العميق الذى يؤدى إلى الاتحاد فى الحقيقة النهائية (فى الهندوكية)

تحولا إلى عقيدة .

إن الهدى مشكلة فى حد ذاتها ، لأنه ليس ضمن مجريات أمور الحياة العادية .وهو كذلك بالتأكيد من تعريفه ، بالرغم من أننا لانملك تحديدا واضحا له . ترى ماذا سيكون التعريف الشرقى لكلمة «الهدى Conversion» ؟ وإنا لنتساءل عن هذا فقط فيما بيننا وبين أنفسنا ، هل هو تجربة ياترى؟ . إن سياق اللاهوت الغربى(١) لايعتبر الهدى شيئا يقع للذات ، ولكنه بالأحرى موضوعا بين الذات والرب . إن للهدى تبعات يجب أن يلتزمها المهتدى ، ومع ذلك فإننا نعرف إن هذه التبعات ليست فى حاجة لأن تكون أبدية . فكل قصص حنانيا Ananias(٢) لن تخيف المهتدى من أن يرتد عن هذه الهداية .

ويمكن كتابة العديد من الكتب عن ردة سيفيرا Sephira وحنانيا . وضراوة البحث عن ضمان نجاتنا يقوض الخلاص ذاته ، وهذا ليس صحيحا كل الصحة مادامت هناك أشياء أخرى يمكن أن تظهر مثل العودة إلى الحياة العادية بكل مشاغلها ، كما لو انتهت مطارحة غرامية مشبوبة بالزواج فى نهاية الأمر . لقد ظهر اللاهوت الأخلاقى لكن يؤمّن هذه التبعات ويصونها . وهذا الاتجاه على أية حال ، لايحول دون الانحسار المفاجئ لتبعاتنا وأعرافنا كما لا يعيق انسيابها أيضا . فلماذا لانخاف؟ هناك سؤال تابع يبصرنا بالخوف الذى يجتاحنا جميعا خشية إلحاق العار بتبعاتنا ، وهذا السؤال هو لماذا نراكم كل هذا القدر من الرفض والاستياء للمرتد عن عقيدته؟ وأستطيع أن أدعى هنا أن هذا الخوف إنما هو صدى للغة يستولى علينا على حين غرة . لقد اتخذنا اللغة فترة طويلة على أنها مجرد أداة يمكنها أن تعبّر عما نشعر به أو يجول بخواطرنا عندما نستخدمها الاستخدام الصحيح. وهذا التصور الذائع للغة سنعاود طرحه على بساط البحث بمساعدة التأمل فى إحدى مقالات هيدجر بعنوان «محاورة عن اللغة»(١) . وهو مقال يمضى بخطو صامت جدا إلى حد لا أستطيع معه أن أقول بأننى أعبر عن فكر هيدجر . وإذا كان الحوار (الذى سقته) قد استطاع أن يقول شيئا دون أن يفصح عن كل شىء ، فلعلى أكون قد وفقت فيما يتعلق بطريقة العرض وبالتالى فى التفسير .

---

(١) انظر على سبيل المثال Kierkegaard, Philisophical Fragments

(٢) العهد الجديد .

٣- عندما نفقد امكانية الترجمة

قال البعض إن ميتافيزيقا أرسطو ماهى إلا نتيجة طبيعية لقواعد اللغة . أترانا ندرك مانقول عندما نتعرض لمثل هذه الموضوعات ؟ إنى لعل ثقة من أن الكثيرين ممن فكروا فى مشكلة الترجمة سوف يقولون إن الحوار بين الشرق والغرب ربما يكشف لنا عن أن هناك «مصدرا واحدا» منه نستقى تعاطفنا المشترك واحتياجاتنا المشتركة ، والجماعية التى تؤالف مابين طرائق تعبيرنا المختلفة . ويمكن أن نمضى إلى أبعد من ذلك فنقول إن لدينا جميعا قواعد لغوية مشتركة؟ وإن أى استفسار بشأن اللغة هو فى الواقع استفسار عن العلاقة بين تفكيرنا وبين اللغة ، وهو ماقد يوحى بأن تفكيرنا يختلف على نحو ماتختلف لغاتنا .

وتُظهرنا مقالة هيدجر [١] على فائدة التحفظ عند الاقتراب من شيء غير معروف . فالفروق الدقيقة تختفى تماما باللامبالاة الحميدة . وكما ذكرنا من قبل ، فمن السهل جدا إقامة أساس مشترك ، ومن السهل جدا أيضا أن يصيغ هدوءنا ورضانا الحلول لفزعنا الحقيقى من الحياة على الأرض . فعلى سبيل المثال :

چيه(٣): وهكذا فإن ماتريد أن تعرفه فى الحقيقة ، هو كيف يكون علم الجمال الأوربى مناسبا لكى يمنح وضوحا أكبر لما يهب فنوننا وشعرنا طبيعتهما .

إف : وهو ما ينبغى أن يكون؟

چيه : لقد أطلقناعليه الاسم الذي ذكرته آنفا وهو إكى Iki .

إف : بقدر ماسمعت هذه الكلمة تتردد على شفتى كوكى Kuki كثيرا ، إلا أننى لم أخبر ماتعبر عنه تماما .

چيه : وفى نفس الوقت فإن ماتعنى قوله بكلمة «Hermeneutices علم التأويل» قد أضاء كلمة إكى للكونت كوكى بشكل واضح .

إف : على قدر مااستشعرتها ، فإننى لم أستطع أبدا أن أتابع فكره . (١ صفحة ٣)

إن كلمة Iki لم تترجم . وقد نقفز دون شعور منا بأى تردد ، مع أننا نحتاجه فعلا ، ونقول «نعم ، إن هذا هو مانعنيه تماما بكلمتنا Grace ! (فضل أو منه) وإن خسائرنا

---

(١) چيه J : زائر يابانى وإف F : موجه الأسئلة .

لتغرب عن بالنا عندما نستخف ونصل إلى فهم متسرع «للآخر other» . ولعل التحفظ فيما اعتقد هو أحد الدروس الهامة المستفادة من هذا المقال[١] ، أما الدرس الثانى الذى نتعلمه فهو أننا سنجنى الكثير من مثل هذا التريث . ترى هل يمكن أن نقول بأن هناك شعورا أعمق بما هو ملائم من ذاك الذى يمنحه لنا فحسب ، رضاتنا الفورى بما نصادفه من دفء وانتعاش تبعثهما المشاركة؟ وهو مانعركه عندما يلتقى غريبان يسأل كل منهما الآخر عن كيت وكيت . إن هذا الاتجاه يستحق تفكيرا دقيقا ، وانى لأعتقد أنه يحمل فى طياته مغزىً لعدميتنا .

ويتحدث الكونت كوكى عن أكى بهذه الطريقة :

لقد تحدث عن الألق الحى الذى من خلال بهجته المليئة بالحيوية ينطلق بريق شىء يجاوز الاحساس (١، صفحة ١٤).

أعتقد أننا نستشعر هنا معنى واضحا ونسعد بوصف مألوف لخبرة جمالية مشتركة ، ولهذا السبب سرعان مايأتى الخطر ، حيث أننا نتخيل أن لدينا أرضية مشتركة . مثل الخبرة المشتركة . وما أكثر مايمكن أن يقال عما يمكن أن تكونه هذه الخبرة المشتركة .

هيا نعود للوراء . إن صديقنا الأجنبى يرى فى الأفكار الغربية سبيلا لتوضيح أفكاره التى يحتمل أن تكون مشوشة عن فنه ، وشعره ، ودينه . فهل ياترى يعلم بأن عليه أيضا أن يعى مايلى : وهو أن التمييز مابين عالم مُدْرَك أو محسوس وبين عالم مافوق الحس أو الادراك لهو أمر يطبع كل الفكر الغربى فى تناوله «للواقعى» .

وفى هذا الوضع المتأزم ، فإن سياقا مرواغا ينحل ، سياقا يضم طريقة التفكير الميتافيزيقى الغربى والتكنولوجيا الغربية . وتُكرهنا الدراسة هنا على التوقف عند التوتر فيما بين صناعة السينما اليابانية نفسها وبين عالم شرق آسيا(٤) . ومن المفترض أن اليابانيين بالنسبة لشئون الفن لايسمحون للتكنولوجيا الغربية باقتحام هذه البنية الرقيقة الخاصة بهذا العالم الآخر الشديد الاختلاف ، ولعل دراسة أحد نماذج الفن اليابانى سوف تساعدنا فى هذا المجال ، إننا لن نعبأ بفنون الرسم على الحرير أو زخارف الخط أو

---

(٤) أود أن أذكر القارئ هنا أن اللغة موقوتة ، ونحن على أى الأحوال نسأل ، هل العالم واحد أو عالمين متداخلين .

الجزئيات ، وإنما بالفيلم الذى يعتبر مجالا للاتصال فيما بين عالمين من المفترض أنهما مختلفين .

ويبرهن النص على أن الفيلم اليابانى يحاول أن يُوقع عالم شرق آسيا فى إسار نوع من الموضوعية والتأطير اللذين يجب أن يأتيا مع تقنيات التصوير الفوتوغرافى . ويفتقد عالم شرق آسيا هذه الموضوعية . ولنأخذ فى اعتبارنا مسرح «النو»* ، فهذا المسرح يكون خاليا تماما ، وهذا الخلاء يطالبنا بأقصى درجات التركيز ، وهكذا فإن أقل حركة قد تأتى بأشياء بالغة الخطر والأهمية ، تماما مثلما يمتد الجبل . ونطلق على هذه الحركات : الايماءات، وكل إيماءة تستحضر علاقة أو نسبة معينة (١ ، صفحة ١٨) . ولنحاول أن نخطو للخلف ونتساءل عما يكشف عنه الفرق بين إيماءة فى وسط إحدى مسرحيات «النو» وبين ايماءة فى الفيلم اليابانى «راشومون» .

والواقع أن خلاء مسرح «النو» خلاء مشحون : فهو طليق بلا حد أو قيد ، ينتظر اخراجا يفرغه من شحنته ، ويجدد توتراته . وتستطيع الايماءة أن تركز على شىء وأن تدفعنا إلى المشاركة فيما يأتى به هذا التركيز إلى الوجود .

من ناحية أخرى فإن تقنيات التصوير تفيد الايماءات فى الفيلم . ويركز المخرج على الايماءة حتى يستطيع أن يتحكم فيها عند عرضها على الشاشة . حتى أنه قد يلجأ لتحقيق هذا إلى الصورة القريبة! والتأثير علينا هنا يكون من خلال خضوعنا للمرامى والأهداف التى يصنعها التكنيك الذى تقتضيه صناعة الفيلم .

وهو مايجب أن يكون نفس الحال بالنسبة لأى نوع من التفكير تسيطر عليه المنهجية التى تشل قوة التجميع التى تنتمى إلى الايماءة التى نطلق عليها التفكير .

وتلك المنهجيات يتم التخطيط لها منذ البداية ، وهى دائما ماتحقق لنا ذاك الذى يقع فى إطار توقعاتنا . ولايمكن أن تصبح أحداث حيواتنا التى لاتقع لنا إلا مرة واحدة موضوعا للبحث العلمى . ويصدق هذا ، لا لأن تلك الأحداث شديدة التفرد لدرجة أنه

---

* مسرح النو : نوع من المسرح ظهر فى اليابان فى منتصف القرن الرابع عشر ، وهو تطوير لقصة دينية كان يعبّر بها عن أحد طقوس الديانة الشنتووية ، ويتسم هذا المسرح بالايماءات والحركات التعبيرية ويتميز بالرقة فى الأداء والتقيد بالاحتشام .

لايمكن وصفها فحسب ، بل على العكس ، فإنها قد تكون أكثر سوانحنا عمومية . فلقد فشلنا تماما فى ملاحظة الضمير "Nostra" فى استهلال الكوميديا الإلهية :

فى منتصف طريق حيواتنا

وجدت نفسى ضالا فى غابة ظلماء

إذ ضاع منى الطريق القويم

وهذه الأحداث لاتقع بسهولة فى متناول تصوراتنا أو أفكارنا الجاهزة . ويقرر هيدجر بأن :

وحتى عبارة «بيت الوجود» لاتزودنا بأى تصور لطبيعة اللغة ، وبالحزن الفلاسفة العظام الذين لايرون، من خلال سخطهم ، فى مثل تلك العبارات إلا انحطاطا فى التفكير .

إن الافراط فى التنظير لايُعدمنا الأشياء الميسورة الدانية . ونظرية المعلومات، طريقة فعالة للتحدث عن اللغة . فهى تزودنا بتصور عن المعلومات يحدد لنا كمها ، ويمكننا حينئذ التحدث عن فعالية نقلها ، وربما نستطيع أن نُعلمك بكم التحول الداخلى فى اليوبانيساد Upanisads* . ولايوجد خطأ واضح بخصوص ماذكرنا ، ولكن الضرر يكمن فى سيناريو أقل طرافة وأقل وضوحا ، عندما يطغى علينا الاحساس الجارف بالمنهجية ، وقد نضيق ذرعا بالأشياء العويصة التى لاتشير إلا من طرف خفى ، فإما أن يشرح لنا أحدهم ماتعنيه عبارة بيت الوجود ويوضح لنا كم من الغرف يحتوى ، أو أن العبارة سرعان مايشيع استخدامها فى كل مكان دون تفكير ، كما لو كان كل انسان يعرف ماتعنيه ، أو مايفترض أن توحى به . إن التصورات تتطلب منهجية بالضرورة . ونتيجة لهذا ، فإن قوى تفكيرنا المتخاذلة قد سبق صوغها ، وتتحول تساؤلاتنا إلى مجرد استفسارات لها تبعاتها فحسب إننا ورثة دين شعاره «افعل الشىء بنفسك» ، دين لا يتوقع مكافأة ما ، وإنما يتوقع ضمانا لجدوى أعمالنا ، وعلينا أن نعمل فى سبيل كل شىء، فبعملنا وحده يصبح كل شىء ملكا لنا . حتى أننا لنعمل من أجل خلاصنا ،

---

* Upanisads : رسائل فلسفية تدور حول كتب الفيدا الهندية الأربعة ، وهى تنتظم جدلا فلسفيا يغطى عديدا من المشكلات مثل طبيعة الله والروح والانسان والعالم والحقيقة المطلقة (المراجع) .

وعندما نملك الشيء فقط ندرك أنه حقيقى ، فالحقيقة مثلها مثل الثقة مفقودتين ، ونحن لانستطيع أن نظل صامتين فى حضرة كل ماهو صعب وعويص .

هذه صورة قاتمة كما لوكانت الترجمة شيئا مستحيلا تقريبا ، وكما لو أننا عندما نترجم لايتسلل إلى أسماعنا غير صوت أنفسنا ، ويقول كل من الشرق والغرب إن خلاصنا قد يظهر فى أحلك لحظاتنا ، بل لعله لا يظهر إلا فى أحلك لحظاتنا فحسب .

٤- استعادة الأساس

هل الصبر فضيلة منافية للعقل؟ وألا يجب أن تختبر المعانى المختلفة حتى نصل إلى شيء ملائم؟ وإذا طرحنا هذه الأسئلة ، فإن هيدجر يقترح أننا بهذا نكون فى حضرة اختلاف هام وحاسم بين التفكير الغربى وتفكير شرق آسيا . ونحن لانتسأل غالبا بفضول عما تعنيه بملاءمة الشيء الملائم .

لقدقام صديقنا اليابانى فى هذه المحاورة ببعض الترجمة من الألمانية .

« ..... وبينما كنت أترجم ، كثيرا ماشعرت كأنى أضرب جيئة وذهابا بين واقع لغتين مختلفتين ، حتى أنه فى لحظات كان يسطع على شعاع يجعلنى استشعر أن ينبوع الواقع الذى تستقى منه هاتين اللغتين المختلفتين تماما ، إنما هو ينبوع واحد .(١ ، صفحة ٢٤) .

ونشعر عند هذه النقطة باغراء شديد للإتيان بقاعدة تندرج تحتها هاتين اللغتين وتتشبثان بها ، وينبغى أن نؤكد هنا وفى إصرار شديد : على أن صديقنا اليابانى يستنكر هذا الاغراء .

قد يحرك هذا الكبح أو الإعاقة تفكيرنا . ودعونا نعيد التأمل فيه ، فهل هناك إعاقة لم تكن إلا نتيجة لـ :

* ولعنا بالايهام .
* الكسل .
* العجز المتواصل عن متابعة سياق مناقشة ما ؟ .

والجانب الآخر فى هذه الاعاقة هو الحرية ، كما أن الجانب الآخر لتلك الحرية هو المخاطرة. والمخاطرة هنا تكمن في أنه حتى لو أصبحت لدينا رزمة ضخمة من المعانى ، فمن الممكن أن تكون لها ذؤابات منفلتة وسائبة تضللنا في كل اتجاه! .

وإذا رجعنا للوراء عندما كنا نحاول أن نتسقط الطريق الذى إليه تنتسب الكينونة واللغة معا ، فسنجد أن هذه الإعاقة قد أصبحت شيئا طبيعيا جدا بالنسبة لنا ، وتدفعنا هذه الاعاقة إلى عالم يمكن أن يكون الفكر فيه بلا تصورات ، وأن يكون الفكر بلا تصورات معناه أن نواجه بالقلق ماهو ملغز يتعذر حله ، وعندما نواجه الملغز ، تكون بداية تعلم مايعنيه أن تكون حياتنا علامة استفهام . وبالتالى فإننا نتساءل : هل من الممكن أن تستقيم علامة الاستفهام هذه لتصير علامة تعجب؟ .

إننى أعلم أن البعض سوف يستشعر ضغطا أو اكراها يشبه الزن Zen* لدى هذه الملحوظة الأخيرة ، حيث نتوقع أن يصبح الشك العظيم تأكيدا لما هو موجود بالفعل . وعلى النقيض فإنى أعلن أن هذه الصياغة تأتى بسهولة كبيرة وربما قبل الأوان ، أو ذاك مايبدو لى على الأقل .

وربما تأتى الحقيقة فى النهاية سهلة ومبكرة ، لقد كانت الحقيقة يوما ما ذات شفافية . ويسألنا أرسطو فى الفصل الثامن من الميتافيزيقا ، كيف يمكن نميز طبقة تعمل ، وهو هنا لايقترح أن نجرى اختبارا ، طالما أن العمل شىء لايمكن اخفاؤه أبدا ، والحقيقة هنا هى أنه إذا كانت هناك طبقة تعمل ، فالعمل مُدْرَك وواضح وجلى . فإذا كان عمل «ماهو واقع» لادليل عليه . حينئذ لايكون هناك دليل على «الواقع» ذاته ، فإذا اعتقد أحد فى إمكانية العودة الدورية للأشياء ، حينئذ قد لاتكون الحقيقة هى الشىء المعقد المتناقض الآن ، هذا إذا افترضنا أساسا وجودها .

إن اهتمامنا الأول هنا قدوم أتى قبل الأوان ، قدوم قد تولد عن كثافة التوقعات المحمومة ومايصحبها من أوهام . كما أن هوس توقعنا لهذا القدوم سينجم عنه الشىء الذى لانتمناه على الاطلاق ألا وهو القدوم الزائف . دعونى أثير الآن مغزى هذا المقال القصير ، إنه كبح للتوترات ومايكاد أن يكون تناقضا يفوق الاحتمال وثورة فى وجهيهما. كبح يخاطبنا بهذه العبارة : إن كانت هكذا فلنبق بصحبتها ! .

---

* Zen : إحدى مدارس البوذية الماهانية ، نشأت فى الصين واستوطنت اليابان ،وتقوم على ترويض النفس والتأمل العميق وبلوغ الاستنارة الروحية بالتبصر الحدسى المباشر فى الحقيقة التى لها حجيتها وتعاليها ، والتى تجاوز كل التصورات العقلية ، وهى تعبر عن تعاليمها فى صيغ متناقضة وغير منطقية(المراجع) .

لقد تاهت منا صيغة واضحة نقدم بها حضور ماله حضور ، فالخلاء والعدم ليسا ببساطة كلمتين لاتتمخضان عن شيء . ومن ناحية أخرى فإن شيئا ما بالنسبة للانسان الغربى هو الشيء بدون هالته من الخلاء - وهو مالا نعرفه - والذى يمكن للمفكرين أن يجعلوا من جلائه ووضوحه شيئا ممكنا . إننا ندور فى حلقة تصون ذاتها كحضور بسيط متحرر من حضوره ، فنحن لانعرف شيئا عن الدور الذى سيلعب عبر خشبة المسرح الخالية.

وهناك بعض المترتبات الهامة على هذا ، منها أننا سوف نؤمن بأن كل مانستطيع التفكير فيه سيكون له مكانة «شيء ما» ، وإننا سوف نحول كل الأشياء الحاضرة إلى موضوعات ، كما يترتب عليه أيضا نتيجة مبهمة بعض الشيء وهى أن الكم سيسود . إذا

.. ماهى أكبر المشكلات التى تواجهنا ؟ .

.. لأن مايهم هو رؤية الظاهر كحقيقة لـ «الحضور» فى أصله بذاته (١ ، ص٤٠) .

وفى هذه اللحظة يتحول الحوار لاتجاه آخر ، ويقرر صديقنا اليابانى فجأة :

... إننى أشعر بشكل عميق بوشيجة خفية مع تفكيرنا ، وخصوصا لأن مسلك تفكيرك، ولغة هذا التفكير مختلفة برمتها . (١ ، صفحات ٤٠ ، ٤١) .

لقد كانت المناقشة قبل ذلك توحى بأن الانسان كيان يسعى للتوفيق بين توترات ، توترات أبعد من أن تكون فى متناول الانسان ، فهى كونية فى نطاقها . بيد أن علينا أن نستشعرها فى خلو الأشياء ، لأن الشيئية ثم كمالها فيما بعد ، يحتمل ألا ترد إلا مع حضور الخلاء نفسه .

وبمجرد أن نبدأ فى بلوغ مكان نبدأ منه فهم جوهر الانسان على أنه هو الذى يستطيع اجتياز التخوم فيما بين الشيئية والخلاء ، وحال أن نبدأ فى النظر إلى تلك التخوم كحِمْل يشتد وطؤه على الانسان على نحو تتولد معه اللغة من هناك ، حينئذ يمكن أن نجازف بترجمة Iki . إن الاستعراضات التمهيدية التى مررنا بها من المفترض أنها قد نقّت الأجواء للتفكير فى التجربة الجمالية أو العلاقة بين الذات والموضوع . لقد أصبح مسرحنا خال الآن.

٥- ترجمة Iki

إن المحاولة الأولى لترجمة إكى Iki هى أن نتحدث عنها على أنها «Gracious

عطوف أو حلو المعشر» . (ص٤٤) ومن الممكن أن يكون هذا مناسبا إلى حد معقول لو أخذنا "Gracious" على أنها «Charis - ظرف أورقة أو كياسة» ، وهو مايعنى .. إذا استطعنا أن نأخذ كلمة Gracious بنفس النهج الذى أخذها به سوفوكليس ، إلا أن هذا يعد أمرا صعبا على أية حال ، حيث اشتبكت هذه الكلمة بالفعل فى متاهة علم الجمال الغربى والمسيحية ، ونتمنى أن نتفادى تلك التشابكات .

إننا نبحث عن كلمات لم يغلق عليها بعد فى سجل الميتافيزيقا الغربية . إذ أننا نفتش عن طريق إلى اللغة ، ونود أن ترى اللغة وقد ارتفعت عقيرتها دون أن توقظ التنين الذى يسعى دائما لإيجاد مفاهيم لكل مانقول . والمحاولة الثانية للترجمة هى عرض من صديقنا اليابانى فى اتجاه يحول دون إيقاظ هذه التنين .

چيه : إن Iki هى نسمة السكون تنبعث من بهجة ساطعة .

إف : وأنت تفهم ماتعنيه «Delight - البهجة» بصورة دقيقة ، ثم تحملها بعيدا - كأى شىء يوقع فى شرك - إلى وحدة السكون .

چيه : فإذا فتشت فى أبهائها فلن تجد شيئا من تنبيه أو انطباع .

إف : إن البهجة تبدو وكأنها الاشارة الخفية التى تومئ بالحضور ، أو تومئ بالاقبال والادبار .

چيه : وهذه الاشارة الخفية هى - على أى حال - رسالة البراقع الحاجبة التى ترتفع .

إف : وهكذا ، فإن الحضور برمته سيكون له مصدره فى كلمة Grace بمعنى البهجة الخالصة الكامنة فى السكون الذى استدعى للحضور .

إن المرء ليتساءل إن كان هناك شىء قد ذكر هنا ، فللفقرة السابقة سحرها ، ولكن عند إعادة قراءتها فإننا نريد المزيد من الوضوح . وهناك شعور غامض بأن لاشىء قد قيل . ويقض مضاجعنا ذلك الشبح القديم للنزاع فيما بين الشعر والفلسفة . ولنحاول أن نتحرك في دائرة هذا الشبح دون أن نقع فى هاوية مناقشة أو مناظرة ، أو فى هاوية الاشاعة الكاذبة عن ثقافتين مختلفتين .

هل يمكن أن نرى Iki كما لو أنها لم تجرب؟ . إن الـ «Delight - البهجة» ليست هى نفسها الـ «Pleasure - السرور» ، بل على النقيض فإنها تعنى مايوقع فى الشرك ، وليست تجربة الوقوع فى الشرك . وفضلا عن ذلك فإنها تقود بعيدا ، ولكن ... هذا

الذى تقوده بعيدا؟ هنا مجاز (استعارة) نقترحه : «إنها مثل اشارة خفية تومئ بالحضور أو تومئ بغدو ورواح» ولاتحمل شيئا على وجه التحديد . إن المسرح الخالى فى سكونه إنما يفسح الطريق للايماءة .وسكون المسرح الخالى يهدى هذه الايماءة ثم يتراجع ، وهذه المقدرة على إهداء الايماءة ثم الانسحاب يمكن أن يطلق عليها أحيانا «Grace - فضل أو منّة» .

وإنى لآمل أن تكون محاولة الالتفاف حول الاطار المفاهيمى الهائل للميتافيزيقا الغربية، وعدم التردى فحسب فى الغامض المبهم والوجدانى العاطفى عما يساعدنا كثيرا ، ولعلنا قد لمحنا امكانات جديدة لما يمكن أن تعنيه الترجمة ، ويقال إن الترجمة عملية نجد فيها تعبيرا فى إحدى اللغات يتكافأ مع بعض التعبيرات فى لغة أخرى . والتكافؤ هنا يعنى التكافؤ المفاهيمى ، وتتألف الترجمة من محاولة البحث عن تصور أو مفهوم يحاول «الآخر Other» نقله ، حينئذ نحاول نحن أن نتلمس طريقا للتعبير عن هذا المفهوم بلغتنا، إن كلمة «Metaphor - مجاز أو استعارة» لاتحمل معنى «التبادل Exchange» وإنما بالأحرى «النقل Transport» الذى تتشكل دلالاته بواسطة البادئة «Meta - تغير أو تحول» التى تُلمع إلى عالم يسلّم بامكانية أن تحمل كلمة شيئا من كلمة أخرى . كذلك كلمة «Analogy - تمثيل أو قياس التمثيل»* التى تحمل شيئا من المشابهة ، حيث يشكل المقطع «ana فوق أو إلى الوراء» المِعْبر الذى يستطيع أن يحمل المرء إلى «Logos أو Ratio بما يعنى العقل» ، أو معنى بسيط فى معنى آخر . وإنّا لنلمس الوساطة فيما بين Ratio و Logos فى المعنى ، كما يمكن أن نلمس أيضا شيئا مفقودا فى كلمة «another - آخر» . إن صديقنا اليابانى - فى تردد وبشىء كثيرمن الوجل والخشية من أسوأ احتمالات الالتباس وسوء الفهم - يعرض مايعتبره شخصيا كلمة ضرورية للّغة ، وهذه الكملة هى «Koto ba - كوتو با» .

والحوار الذى سيأتى فيما بعد ليس بسيطا ، وأحيانا يبدو كما لو أن صديقنا الغربى يجد جذوره الحقيقية فى كلمات صديقه الشرقى . وربما نجد أنفسنا هنا وقد وقعنا فى شراك التفكير فى التفاهات المعتادة من أن الشرق قد أتى فى الستينات لينقذنا من تفكيرنا الغربى المُسطّح . وعبقرية هذا الحوار تكمن فى أنه يوضح لنا أن الغرب والشرق كلاهما فى خطر . فالشرق مفتون بتكنولوجيا الغرب وأيضا بقدرة التفكير الغربى

---

* إلحاق الجزئى بجزئى آخر لمعنى مشترك فيما بينهما مثل النبيذ كالخمر . (المراجع)

الميتافيزيقى ، وهنا نتذكر أن الكونت كوكى Kuki كانت لديه آمال كبار فى أن يستطيع الفكر الغربى الميتافيزيقى - وخصوصا نظريات معينة فى علم الجمال - أن يضىء غوامض شطحات الفكر اليابانى البادية للعيان . ويعد نيشيدا كيتارو Nishida Kitaro شاهدا مفوها ذا بيان على هذه المواجهة . فقد أمضى معظم حياته فى قراءة كتب الغرب ، غير أنه تمسك بجذوره الشرقية بوضوح وجلاء لانظير لها . والآن اسمحوا لى أن أذيقكم طعم ذلك من خلال الفقرة التالية المقتبسة من السطور الأولى القليلة من واحد من أعماله :

«مامن أحد يجابه عملا فنيا ذائع الصيت أو منظرا طبيعيا رائعا إلا وراعه جماله وقد لانعتقد نحن فى جمال تلك الأشياء ، فالجمال على أية حال لايحدد شيئا بنفس المفاد الذى يحدده به أحمر أو أزرق مثلا ، وإنما هو بالأحرى ميزة تخلعها الذاتية على الشىء . وطبقا لما يقوله كانط فإن الحكم الجمالى ليس سوى حكم الأحاسيس ، ومن هنا لاينبغى نشدان جوهر الجميل أثناء عملية التذوق ، أما الإدراك الفنى فهو لاينتهى عند حد التذوق (صفحة ٥) .

واعتقد أنه لايمكن أن نخطىء التوتر الكامن هنا .

وبهذا الانذار ، دعونا نعود إلى كلمة Koto ba التى قيل إنها ضرورية للغة ، وأن نحاول أن نلمح الطريقة التى تستطيع بها أن تكشف عن جذر ، لاتنبثق منها كافة اللغات على اختلافها فحسب ، بل ومنه أيضا - فى نهاية المطاف - تنبع انسانيتنا ، ممثلة فى تلك الكائنات التى تتحرك على الحدود الفاصلة بين الأشياء الحاضرة وبين الحضور نفسه .

إن كوتو با تعنى :

... التويجات التى انبثقت من كوتو . (صفحة ٤٧)

ومن العجيب هنا أن نقع على هذه العبارة التى تشتمل على كوتو دون أن نشرحها بطريقة أو بأخرى ، لقد تم التلميح لمعناها فحسب عندما قيل إنها جذر تتشعب منه سيقان الزهور ، وهذه السيقان تنتج التويجات . إننا الآن فى حضور المجاز وهو يعمل ، وكل شىء سوف يتقوض لو أننا تعجلنا وقلنا إن كوتو تعنى قطافا أو حصادا ، وأن القطاف هو «Logos - عقل» .... وهلم جرا ، بل على النقيض فإن كلمة كوتو على وجه الدقة قد تمنحنا وقفة متأنية نعيد فيها النظر فى "Logos" .

فإذا كان قد تم تحذيرنا على نحو طائل من الالتباس أو سوء الفهم الهائل الذى يمكن أن يحدث عندما نستخدم كلمة مثل «Grace – فضل أو منة» ، فقد نستطيع أن نستمع إلى مايقوله صديقنا اليابانى :

جيه : ... Koto هى واقعة الرسالة المهرقة لذلك الـ «Graciousness اللطف أو الكرم» وهو ينطلق للخارج .

دعونى – وأنا كبير الأمل – لأن أضيف بعضا من الكلمات أضئ بها الموقف ، فالواقعة نوع من القدوم ، الذى يتحرك عبر تيار المتوقع ، إلا أنه ليس عشوائيا ولاتَزَويا ، وغالبا مايكون فيه معنى الاحتفال ، ولايختلف عن مأدبة العُرس فى أرض كنعان . واعتقد أن علينا أن نلمح أن هذا اللطف أو الفضل يثب فجأة ثم يختفى ، كايماءة له بالاياب والذهاب بدلا من التماسه على نحو متصل ، وعلى خشبة مسرح «النو» الخالى ، قبيل أن تحقق الايماءة معناها مباشرة كامتداد الجبل ، تؤذن ومضة مبرقة – بحلول الطاقة واهية المنحة ، وكما هو شأن المنح الحقيقية ، فإنها تنحسر بعد ذلك ، وبهذا فهى تشبه البرق ، حينئذ نفوز نحن بالمنحة إذ جاءت من أجلنا ،وهذه المنحة هى ازهار التويجات التى تنبت من تلك الرسالة .

٧- الخلاصة

لقد ادعينا أن هناك اختلافا عميقا فيما بين التفكير الشرق – آسيوى والتفكير الميتافيزيقى الغربى ، وفى نفس الوقت ادعينا بأن لهما أساسا مشتركا ، وهذا الاساس المشترك لن يظهر إن تحولت اللغة إلى شئ ، وهو بالأحرى لن يظهر إلا بتحركنا المباشر للدنو من الساحة التى تقبع فيها اللغة ، وإنه لمن المتسحيل صياغة نظرية للغة تسبق فهمنا لما يقوله «الآخر other» . وآمل أن أكون قد وفقت – على الأقل – فى الايحاء بأن هذه الساحة أو الكنف ليست بالشيء المبهم المعُمّى ، ولكنها تبدو فى المتناول بحضور ضوابط احترازية ، ضوابط لاتذعن لما هو شديد الوضوح ، ولاتستلين أمام قوة التفكير المفاهيمى الغربى البادية .

آر. توماس هاريس
كلية القديس يوحنا ، سانتا فى ، نيومكسيكو

ڤانيا دى چيلا - كوشانوفسكى

هجرة الآرين والهندوآريين

إن دراساتنا المتعددة الفروع لأكثر من عشرين عاما للتاريخ المقارن للغجر الأوربيين* «عن الطوائف الهندية العسكرية العليا (الراچبوت والكشاترياس) ، التى سقطت بداية من عام ١٩٦٤** ، انتهت إلى النتائج التالية : كلما أصبحت اللغة تشبه إلى حد كبير اللغة الهندوراسجستانية من ناحية مفرداتها ، وكذلك لغة الجودبورى من ناحية التركيب ، أضحت مشابهة إلى حد كبير للغة الغجر - الرومانيين ، وكذلك كلما كانت الثقافة تماثل إلى حد كبير ثقافة الراچيوت والكشاترياس أصبحت مماثلة للثقافة الرومانية ، وكلما أصبح الفرد يماثل أعضاء الطوائف العسكرية الهندية ، ويشبه عامة العقيدة الهندسية لشمال غرب الهند ، بما فيها ولاية دلهى والمناطق المجاورة لها (زهاريانا ، وأناربراديش الغربية ، وراجستان ، والسند) يصبح أكثر شبها بالغجر الأوربيون .

لذلك فتاريخ الراچيوت والكشاترياس السابق على هجرة الغجر الأوربيون الجماعية يشبه إلى حد كبير التاريخ الرومانى(١) .

ترجمة : محمد فؤاد عبد الكريم

* أهم مراكزهم المجر ورومانيا .

** تاريخ انعقاد مؤتمر المستشرقين (نيودلهى) .

[1] Jan Kochanowski, "Black Gypsies, White Gypsies. The Gypsies Within the Perspective of Indo-European Migrations" in *Diogenes* n. 63, 1968, p. 27. See also "la caste originelle des Tsiganes d'Europe", in *Ksiega pamiatkowa ku czci Eugeniusza* (mélanges en l'honneur de Eugeniusz Sluszkiewicz), Warsaw, 1974.

لقد اتفق العديد من المؤرخين الهنود فى الاعتقاد أن الراجيوت والكشاترياس هم فى فى الأصل «السكياثينيين» ولكن من هم السكياثنيين؟ .

فى بحثنا للأسرة الحاكمة لكشان ، وصلنا لمدار ندور فيه بطريقة متعددة الجوانب ، كل جانب يظهر صورة مختلفة وبألوان متغيرة . إذ المناقشات الدراسية حول الـ يو-تشى ، وهو اسم أطلقه الصينيون على شعب أسرة كشان الحاكمة كانت مثارا للدهشة . فإذا اتفقنا فى الرأى والذى أعلنه علماء هنود ورووس وألمان فى عام ١٩٦٤ ، أن أسرة كشان الحاكمة هى أصلا من الايرانيين ، وجهة النظر هذه مازال متفق عليها . ولكن نتائج دراستنا تؤدى بنا إلى التفكير فى أن كلمة «سكياشين» يمكن في الواقع أن تخفى حقيقة عرقية أخرى غير التى اقترحها علماء فقة اللغة والمؤرخين وعلماء الآثار ، والتى يمكن ربطها حتما بالهجرة الهندو - أوربية . وهذا يؤدى بنا إلى دراسة تاريخ بعض الشعوب الأخرى - الأناضول ، والعراقيين والمصريين : والذين كانوا فى اتصال مع الهندو - أوربيون خلال هجرتهم .

من الواضح أن كلمة «سكياثيان» مثل كلمة «بارباريان» لها دلالة كبيرة عند اليونانيين والرومانيين . إن الكلمتين أطلقتا على شعوب فى الأجزاء الشمالية والشرقية من بلادهم ، منتمين إلى الأعراق الهندو-أوربية المختلفة ، حيث كان الناس شقر بشعر بنى فاتح أو أحمر ، وذوو عيون زرقاء(٢) .

الموطن الأصلى للهندو-أوربيين

نعم ، إننا اكتسبنا الكثير من أعمال أسلافنا المرشدة ، ولكن احترامنا والفضل أولا وخصيصا لـ «ماريا جمبوتاس ، وميتشل ساكيلاريوس ، وتوماس جامكرليدز ، وڤياشسلاف إيڤانوڤ» . فدراستنا قد أتاحت لنا تكوين فكرة عن هجرة الهندو أوربيين والتى تقودنا إلى ثلاثة آراء .

الرأى القائل بالشرق

يجب أن نلحظ أن هؤلاء المؤرخين الذين حددوا الوطن الأصلى للهندوأوروبيون فى آسيا الوسطى والشرق الأوسط أو جنوب القوقاز لايستبعدون فكرة أن كل هذه المناطق ليست إلا محطات على طريق هجرتهم .وفى هذه الحالة ستبقى مشكلة تحديد موطنهم الأصلى باقية.
والآن سنبحث بعض آراء المتخصصين فى هذه الموضوع :

- طبقا لـ «چين ديشايز» ، فإن نقطة الانطلاق للهندوأوربيون هى تركستان الحالية :

2 Tadeusz Sulimirski, *The Sarmatians*, London, Thames & Hudson, p. 33-35.

«لذلك فعلينا أن نبحث حول ايران ، أصل الشعوب الهندوأوربية المختلفة ، التى جاءت خلال النصف الثانى من العصر الألفى السعيد الثالث فى أوقات مختلفة ، واستقروا هناك مرات وفى أحيان أخرى عبروا إلى «حوض بحر إيجة» ، والذى سيجعلنا نفترض أنهم جاءوا من الشرق وخاصة من تركستان الحالية (٣) .

- كتبت ماريا جيمبوتاس : «إن بحثا حديثا قد أظهر أن الهندو-أوربيين الأوائل بدأوا انتشارهم العظيم فى أوربا والشرق الأدنى من سهاب أوربا الآسيوية . إن الاختلافات فى تماثل (أقل أو أكثر) بين الثقافة البدائية واللغة البدائية نشأت بالتدريج مع تفوق القبائل وتباعد المسافات بين الأماكن التى استقروا بها (٤) .

- اندريه مارتينيه يضع الهندو-أوربيين فى الجنوب الشرقى لروسيا الحالية . «خمسة آلاف عام قبل عصرنا ، لغة شعب الهندو- أوربيين أصبحت محلية فى جنوب شرق روسيا الحالية ، فى المنطقة المسماة ببلد القوجانيون» (٥) .

- توماس جامكرليدز وفياشسلاف إيڤانوف ذكروا أن الهندو-أوربيون قطنوا جنوب القوقاز ، في الأناضول وشمال سوريا ، فى حين أنهم تجاهلوا من أين جاءوا (٦) .

- م.ج. عبدوشليشيڤيلى اتفق فى الرأى مع جامكرليدز وإيڤانوف ولكنه أضاف شمال إيران (٧) .

[3] Jean Deshayes, *Les outils de bronze de l'Indus au Danube, du IVè au IIè millénuire*, Paris, 1960, p. 425-426 and p. 405.

[4] Maria Gimbutas, *The Slavs*, London, Thames & Hudson, 1971, p. 17 and ff.

[5] André Martinet, *Des steppes aux océans. L'indo-européen et 'les Indo-Européens'*, Paris, Payot, 1986, p. 18.

[6] Thomas V. Gamkrelidze and V. Viacheslav Ivanov, *The Indo-European Language and the Indo-Europeans*, (in Russian), Tiblis, Presses Univers., 1984 (2 vols., 1328 pages), p. 895 to 957. See also the article by Maria Gimbutas in *Journal of Indo-European Studies*, 1985, p. 196 and ff.

[7] M.G. Abdushelishivili, *Craniologie de la population du Caucase ancien et contemporain*, Tiblis, 1966.

الرأى القائل بالقطب الشمالى :

إن بعض المؤرخين مثل «جين هودرى» (٨) حددوا وطن الهندو-أوربيين الأصلى بمنطقة القطب الشمالى . وباستطاعة الواحد أن يتعجب أن هؤلاء الهندو-أوربيين لايشبهون الملايين الذين حافظوا على شكلهم المنغولى وشعرهم الأسود المستقيم ، وأنهم مختلفون تماما عن شعوب شمال أوربا ، واللاتين بجنوب أوربا . وجدير بالذكر أن الاشارة التى ذكرت فى الفيدا عن «أرض لاتغرب عنها الشمس» ، تشير على الأرجح إلى الجزء الأعظم من البلت - سلاف الذين عبروا الأرض اللابية قبل الانتهاء فى آسيا الوسطى ومنها إلى الهند.

إن الاجابة على الاتجاه الشرقى والأوربى سيقودنا بعيدا إلى دراسات قديمة لمتخصصين فى تطور البشر :

فى أوربا :

- جاء في العمل الجمعى الذى أشرف عليه جين جولين(٩) تحت عنوان «ماقبل التاريخ من قارة إلى أخرى» ، ذكر عن آثار لظهور انسان فى «سولهياك» بفرنسا ترجع إلى ٩٠٠٫٠٠٠ سنة قبل الميلاد .

- وطبقا لايف كوبنز «إن أوربا ، التى يرجع أقدم أثر بها إلى مليونى سنة وجدت قريبا فى أورك قريبا من جرانادا لسكان من ١٫٢٠٠٫٠٠٠ سنة ، وهم القدامى لهذه القارة(١٠). أما بالنسبة له فإن «هومو إريكتس» Homo Erectus هى أول انسان له صفات الانسان الحديث» وهو الذى يبنى الأكواخ ، والخيام والمأوى ، والجدران ، واستخدم النار فى الأغراض المنزلية ، (ربما لحوالى ١٫٤٠٠٫٠٠٠ سنة فى مكان شزوانجافى كينيا) مقسما سكنه إلى أماكن متخصصة : للراحة ، للأكل ، لتقطيع الأخشاب ، وللنحت ، وكذلك اخترع الفرش والغطاء» ...

ولذلك لماذا لانتوقع أن هذا الرجل الحديث الذى قدم إلى جنوب أوربا منذ

---

[8] Jean Haudry, *Les Indo-Européens*, Paris, P.U.F., 1985, Coll. Que sais-je?, n. 1965, 2. ed., p. 119-121.

[9] *La préhistoire d'un continent à l'autre*, edited by Jean Guilaine, Paris, Larousse, 1986.

[10] Yves Coppens, *Le singe, l'Afrique et l'homme*, Paris, Fayard, 1983, p. 127 and 135.

۰۰۰ر۲۰۰ر۱ سنة مضت ، قد أغرى ليتحرك إلى أعلى شمالا حيث توجد أحسن الأحوال المتاحة للصيد وصيد الأسماك؟ وأن اقامته القصيرة فى القطب الشمالى لأكثر من مئات السنين هى التى حولته إلى أوربى شمالى الشكل : رجل طويل ذو شعر فاتح وعيون زرقاء. وفى حوالى ۰۰۰ر۶۰ إلى ۰۰۰ر۵۰ سنة قبل الميلاد ، فإن التكدس السكانى فى البحر المتوسط اضطرهم للاقامة بآسيا الوسطى . وكنتيجة أيضا هبط بعض من الآسيويين الأوائل إلى الهند ، والبعض الآخر إلى مضيق بيرنج ودخلوا أمريكا . إن آخر من افترق فى القطب الشمالى أدى إلى ظهور اللابيين والاسكيمو .

فى أمريكا

إن كل المؤرخين الأوائل اتفقوا الآن أن الآسيويين الأوائل دخلوا العالم الجديد عن طريق مضيق بيرنج .

– وفى مقدمة كتاب لـ «چين لويس جيدنج»(۱۱) . «عشرة آلاف سنة لتاريخ القطب الشمالى» كتب چين مالورى أن لاشىء يؤكد أنه منذ ۰۰۰ر۴۰ سنة مضت هاجر الصيادون السيبيريون إلى الشواطئ الغنية وغرب الآسكا ، وأن هجرتهم كانت بشكل متقطع . نعم «إن الطريق الذى أخذ ،هو الممر الشرقى لجبال روكى ، والتى كانت نصف مفتوحة فى فترات معينة حددتها دراسات الجيومورفولوجيا مابين ۰۰۰ر۴۰ و ۰۰۰ر۲۵ سنة ، ومابين ۰۰۰ر۲۵ و ۰۰۰ر۱۸ سنة ، ومابين ۰۰۰ر۱۲ و ۰۰۰ر۸ سنة قبل الميلاد .

– فى دراسة لماقبل التاريخ لأمريكا أشار چين فرانسوا لوموييل ، «أنه حسب معلوماتنا الحالية ، فإن عمر الانسان الأمريكى يبدأ من ۰۰۰ر۵۰ سنة (۱۲) . وبالنسبة لـ دانيل لاڤالى فهى تعتقد أنه «... إذا كان أقدم أثر للوجود البشرى فى أمريكا ، يرجع إلى حوالى ۰۰۰ر۲۰ سنة ، فإن أول ظهور للانسان معروف بالمكسيك أو حتى بالبرازيل قديم مثل هذا القدم ، إن لم يكن أقدم ، فى أقصى الشمال ...» (۱۳) .

---

[11] J. Luis Giddings, *10,000 ans d'histoire arctique*, translated from the English by Liliane Princet, Paris, Fayard, 1973. Preface by Jean Mallaurie, p. 9.

[12] Jean-François Le Moyel, "Prehistoire de l'Amérique", in *La préhistoire d'un continent à l'autre*, edited by Jean Guilaine, Larousse, 1986. Chapter VIII, p. 107 § 5.

[13] Daniel Lavalee, "Culture prehistorique de Méso-Amérique et d'Amerique du Sud" in *La préhistoire d'un continent à l'autre, op. cit.*, Chapter IX, p. 123.

- إليس مارينستراس ، أستاذة تاريخ الولايات المتحدة بجامعة باريس السابعة ، ذكرت «أن أجداد الأمريكيين الهنود جاءوا من حدود سيبريا ... وقد سكنوا القارة لمدة ترجع حسب العلم الحديث ، إلى ٢٥٫٠٠٠ سنة على الأقل»(١٤) .

- أما لفيليب جاكوين ، فإن هجرة الآسيويين الأوائل إلى العالم الجديد من خلال مضيق برنج حدثت في موجتين «الأولى حوالي ٣٥٫٠٠٠ سنة قبل الميلاد ... والثانية حوالي ١٥٫٠٠٠ سنة قبل الميلاد ،عندما تحول مضيق بيرنج إلى برزخ»(١٥) .

- وبعد ذكر الظروف المواتية للعبور عن طريق مضيق بيرنج ، فإن كلود فوهلن الاستاذ بجامعة باريس الأولى يؤكد أن «الأصل الآسيوى للهنود لاشك فيه»(١٦) .

- ويوضح بول ريڤت في دراسة شاملة الأصول المختلفة للامريكان الهنود . إن اختراق الافراد لمضيق بيرنج تشير إلى أصل آسيوى بدائى يشبه طراز اليابانيين والكوريين الحاليين . وعلى النقيض ، فإن هؤلاء القادمين من جزر الباسيفيك واستراليا يظهروا بشكل استرالى ، والذى يوجد ضمن الهنود البدائيين . وحتى الأمريكيين الهنود «شيرابا» الذى ينتمون إلى أصل هندى ، فمن الممكن العثور عليهم في أمريكا الجنوبية . وفي باتوجونيا فمن الممكن أن تجد هنود لهم علاقة من كل الوجوه من حيث التاريخ والجنس واللغة بالاسترالى الحالى . «إن في الشمال كما في الجنوب وبطرق متناسقة ، استقبل العالم الجديد شعوب قد تأقلمت مع الظروف الصعبة»(١٧) .

- إن بول جيندروب في دراسته عن «المايا» اتفق مع بول ريڤت في تعدد الأجناس وبجانب الاختراق عن طريق مضيق بيرنج فإنه لايهمل «احتمال الهجرة عن طريق البحر ، والتى حدثت على فترات متباعدة ، عبر محيط الباسفيك أكثر من احتمال حدوثه عبر المحيط الأطلنطى»(١٨) .

---

14 Élise Marienstras, *La résistance indienne aux Etats-Unis du 16è au 20è siècle*, Coll. d'archives, Gallimard-Julliard. 1980, p. 26.
15 Philippe Jacquin, *Histoire des Indiens d'Amérique du Nord*, Paris, Payot, 1976.
16 Claude Fohlen, *Les Indiens d'Amérique du Nord*. Coll. "Que sais-je?, Paris, PUF. 1985 (1st edition). p. 102.

17 Paul Rivet, *Les origines de l'homme américain*, Paris, Gallimard, 1957, p. 102.
18 Paul Gendrop, *Les Mayas*, Coll. "Que sais-je?", Paris, PUF, 1978, p. 5.

- فى بحثها عن «مشكلة السكان بأمريكا» فإن آنيت لامينج - امبراير تعتقد أن «أكبر مجموعة من الأمريكيين الأوائل هبطوا من الشمال على دفعات متتالية ، عبر ٣٠,٠٠٠ سنة على الأقل ، وربما أكثر من ذلك . وعلى النقيض فإنها تميل إلى أنها فى المراحل الحديثة جدا فإن العبور عن طريق الباسيفيك موجود ، رغم أنه غير مؤكد حاليا»(١٩) .

وبالنسبة لاختلاف أنواع الأمريكيين الهنود ، فإننا من الممكن أن نضيف ، أنه من المحتمل أنه حدث هناك علاقات بين فاتحى منطقة البحر المتوسط والآسيويين الأوائل ، وكذلك الصراع بين لأسرتين الحاكمتين مثل مابين الكوراڤا والباندافا . ولكن هنا فإن الآسيويين الأوائل هم الذين هزموا واضطروا للهرب إلى الهند أو أمريكا . وهذا يوضح - كما نعتقد ، الاختلافات الشكلية الهامة بين الهنود الأمريكين . وفى الحقيقة إنها ليست أكثر من الاندماجات (الخيط) الحديثة مابين ٦٠٠٠ و ٥٠٠٠ سنة قبل الميلاد للاستراليين والملانزيين مع الآسيويين الأوائل ، والتى أنتجت نوعية المحاربين الهنود الأمريكيين الأسطوريين - الرجال الطوال القامة بالمقارنة بالمنغوليين ، ذو الأنوف المعقوفة وكذا ...

إن كل هذه الفروض ثبت أنه كلما تقدمت أساليب التأريخ ، تقهقر ظهور الانسان فى الوقت . وفى الحقيقة فإذا قارنا بين ماقبل التاريخ لاندريه ليرويجورهان ومعاونيه ، والذى نشر فى عام ١٩٦٦ ، وبين معجمه عن «ما قبل التاريخ» والذى نشر فى عام ١٩٨٨ ، نلاحظ اختلافات تندرج من البسيطة إلى المضاعفة فى تاريخ هجرة الآسيويين الأوائل إلى العالم الجديد(٢٠) . وكذلك تصل من ٣٠,٠٠٠ سنة أشارت إليها آنيت لامنج -امبراير فى عام ١٩٦٦ إلى النظام التالى لوصولهم إلى أمريكا :

- الفوج الأول من ٧٢,٠٠٠ إلى ٦٥,٠٠٠ سنة قبل الميلاد .
- الفوج الثانى من ٦٥,٠٠٠ إلى ٢٥,٠٠٠ سنة ومن ٣٠,٠٠٠ إلى ١٥,٠٠٠ سنة قبل الميلاد (جنوب أمريكا) .
- الفوج الثالث من ٢٥,٠٠٠ إلى ١٠,٠٠٠ سنة قبل الميلاد .
- أما بالنسبة إلى إيف كوبنز ، فإنه حدد وصول الآسيويين الأوائل إلى أمريكا بـ «١٠٠,٠٠٠ سنة قبل كريستوفر كولومبس»(٢١) .

[19] Annette Laming-Emperaire, in *La Préhistoire*, edited by André Leroi-Gourhan, Paris, PUF, 1966· "Le problème du peuplement de l'Amérique", p. 348, *in fine*.

[20] André Leroi-Gourhan, *Dictionnaire de la préhistoire*, Paris, PUF, 1988, p. 37.
[21] Yves Coppens, *op. cit.*, p. 142.
* Concerning the Indo-European origin home in the Balkans cf. Gamkrelidze and Ivanov, *op. cit.*, p. 968.

وعلى أى حال ، فإن وجود الآسيويين الأوائل فى العالم الجديد من ٠٠٠ر١٠٠ سنة أو ٠٠٠ر٨ سنة قبل الميلاد ليس بالأمر المهم ، فالمهم هو أن هجرة الهنود الأمريكيين لآسيا سابقة على هجرة الآريين ، كماهو واضح فى الرأى القائل بالشرق (أوائل العصر الألفى السعيد الرابع قبل الميلاد) . وفى بيئة مماثلة تقريبا حافظ الهنود الأمريكيين حتى اليوم على شعرهم الأسود المسترسل ، وإلى حد ما على شكلهم المنغولى ، على عكس الآريين الشقر ، الذين كانوا شقر وبشكل أوربى قبل الدخول إلى آسيا الوسطى .

وهكذا يعزز ماقبل التاريخ بشدة الرأى القائل بأوربا ، مستندا فى الغالب على حجج لغوية .

الرأى الأوربى

اتفق كل أصحاب الرأى الأوربى فى أن الطوبونيمى والهيدرونيمى والدندرونيمى لهم أصل فى لغة الهندوأوربية فى كل بلد أوربى ، محددين أن السكان فى الأصل هم هندوأوروبيين.

- ڤلاديمير چيورچيف «شبه جزيرة البلقان» سكنها من وقت قديم القبائل الهندوأوربية(٢٢) .

- أو. شرارد حدد الموطن الأصلى فى «الأجزاء الشمالية والغربية من منطقة البحر الأسود بما فيه أجزاء كبرت أو صغرت من سهل الدانوب(٢٣) .

- إدوارد ماير واوسكار پاريه أيدا هذا الاتجاه طبقا لأن ثقافة «شناركرميك» وكذلك ثقافة المجموعة «الشمال الحجرى» قد طورها الهندواوربيين ، وأنه من الجائز أن تكون مجموعة الهندوأوربين لها وجود فى العصر الحجرى القديم(٢٤) .

- و. ميرلنجن حاول أن يوضح وجود الهندوأوربين فى رومانيا وبلغاريا ومقدونيا الحاليين(٢٥) .

- س. رنفرو و ڤالديمر چيروچييف اتفقا أن أقدم الثقافات للبلقانيين قد طورتها

---

22 Vladimir I. Georgiev, *Introduction to the History of the Indo-European Languages*, p. 354.
23 O. Schrader, 1907, p. 514 and 806, quoted and Georgiev, *op. cit.*, p. 354.
24 Edouard Meyer and Oscar Paret, 1948, quoted by Georgiev, *op. cit.*, p. 355.
25 W. Merlingen, 1955 b, p. 92, quoted by Georgiev, *op. cit.*, p. 355.

الشعوب التى عاشت هناك فى العصرين البرونزى والحديدى(٢٦) .

- جوليانو بونفانت وكذلك ج. شميدت جعلها الموطن الأصلى للهندوأوربيين فى ألمانيا وبولندا(٢٧) . وبالنسبة لنا ، فنحن لانشارك فقط فى هذا الرأى ، ولكننا نعتقد أن الهندوأوربيين قد استوطنوا أوربا منذ العصر الحجرى القديم فى المناطق الممتدة من الجزر البريطانية واسكنداڤيا فى الشمال ، إلى أسبانيا وايطاليا واليونان فى الجنوب ، ومن المحيط الأطلنطى فى الغرب إلى الأورال فى الشرق ، وهى المنطقة التى أسميناها «الوطن الكبير للهندوأوربيين» .

ونحن نتفق مع ساكيلاريو(٢٨) الذى أوضح أن الهيدرونيما للمنطقة الشمالية الغربية، ابتداء من شرق الألب إلى البلاد الاسكندناڤية والجزر البريطانية ، ومن فرنسا إلى بولندا ترجع تماما إلى الهندوأوروبيين ، فى حين أنه فى غرب وجنوب أوربا لانجد سوى العديد من الهيدرونيما الراجعة للهندوأوروبين» . وهذه المناقشة هامة للغاية لنا ، لأنها تقرر أن شمال غرب أوربا قد استوطنها الهندو أوربيين منذ زمن ساحق ، حتى قبل وجود حضارة القرغن Kurgans فى السهوب .

الرأى القائل «الذهاب والعودة» .

نحن إذا سنواجه بالآراء الثلاثة المختلفة حول الموطن الأصلى للهندوأوربيين . أما الهدف من المبحث الآتى فهو دراسة الرأى الرابع وهو «الذهاب والعودة» .

الذهاب

فنحن نعتقد أن مغادرة جزء من الهندوأوربيين من البلاد الأوربية الحالية التى غطاها الجليد فى هذا الوقت بدأت قرب نهاية العصر الجليدى(٢٩) . إن الأوائل الذين لم يستطيعوا مواجهة الأحوال الجوية السيئة فى بلادهم بدأوا الهجرة إلى الجنوب والشرق . إن تجمعهم فى «الوطن الكبير للهندوأوربين» قد نفذ على مراحل .

---

26 C. Renfrew, 1969, and V.I. Georgiev, 1971, *op. cit.*, p. 355.

27 Giuliano Bonfante, "The relative position of the Indo-European Languages", in *Journal of Indo-European Studies*, 1987, p. 77

28 Michel B. Sakellariou, *Peuples pré-hélléniques d'origine indo-européenne*, Ekdotiké Athénon, 1977

29 Paul M. Dolukhanov, *Ecology and Economy in Neolithic Eastern Europe*, London cf. also Jacques Labeyrie, *L'homme et le climat*, Denoël, 1985, p. 154 and f.

إن مركز كل اللغات والثقافات الأوروبية هو وسط أوربا ، تقريبا مابين الخطوط المتوازية الـ ٤٥ والـ ٥٠ ، الممتدة من المحيط الأطلنطى إلى الأورال . ففى هذه المنطقة فى هذا الوقت بالذات ، فإن الظروف البيئية الممتازة جدا قد أدت إلى زيادة سكانية هامة جدا وبالتالى إلى انتشارجديد .

وتنبهنا ماريا جومبوتاس إلى تواجد السكان الأوائل فى ستاركيفو (جنوب مقدونيا) حوالى ٦٫٢٠٠ سنة قبل الميلاد ، والذين كانوا يختلفون جسمانيا عن سكان البحر المتوسط . وفى حوالى ٥٫٠٠٠ سنة قبل الميلاد ، بعد التغير الجديد الذى حدث للجو، فإن هؤلاء السكان تركوا موطنهم غالبا فى اتجاه الجنوب(٣٠) .

هل كانوا هم «البلاسجوى والهايمونى» الذين سبقوا الشعوب الاغريقية ولهم أصل هندوأوربى كما وصفهم ميشيل ساكيلاريوس؟(٣١) .

إن الأفواج الهندوأوربية الجديدة الأهم كثيرا من الأولى ، أقامت بجنوب القوقاز ، وآسيا الصغرى ، وشمال ايران(٣٢) .

وفى حوالى العهد الألفى السعيد الخامس قبل الميلاد ، انتشر الهندوأوربين فى كل آسيا الوسطى السوفيتية ، دافعين أمامهم سكان البحر المتوسط والذين هبطوا إلى الهند . إن اندماج هؤلاء مع الهنود الأصليين اوسترلويدز- نتج عنه الدراڤديين .

لماذا آسيا الوسطى؟ إن آسيا الوسطى فى هذا الوقت لم تتأثر بالهبوط فى درجات الحرارة ، وبذلك منحت الهندوأوربين تقريبا نفس البيئة التى كانت لموطنهم الأول(٣٣) .

إن الهجرات الجديدة كانت بسبب التغيرات فى الهياكل الاقتصادية والاجتماعية وكذلك التحولات الجوية والتى من الصعب تحليلها فى سطور قليلة . ومع ذلك يمكننا

---

[30] Maria Gimbutas, "Neolithic Macedonia as reflected at ANZA South-East Yugoslavia", (477 p.), in *Monumenta Archaeologica*, Institute of Archaeology, California. 1976.

[31] Michel B. Sakellariou, *Les Proto-Grecs*, Ekdotikė Athénon, 1980, p. 68.

[32] Abdushelishivili, quoted by Gamkrelidze and Ivanov, *op. cit.*, p. 956. See also the map which follows "Déplacement des anciens dialectes indo-européens".

[33] W.M. Masson and V.I. Sarianidi, *Central Asia: Turkmenia before Achaemenids*. London, Thames & Hudson, 1972.

القول بأن الكلتيين الأوائل أقاموا بآسيا الوسطى الصينية(٣٤) ، والذين سينحدر الإينو عنهم ، ووصلوا إلى جزيرة هوكايدو .

والاقامة المؤقتة للهندوأوربيين فى بلاد أوراسيا (أوربا وآسيا) التى وصفتها قد استشهد بها بالفعل وكذا سجلها مئات المهتمين بالهندوأوربيين .

وهنا يجب علينا أن نأخذ فى الاعتبار حقيقتين خاصتين باللغة تبدوان مهمتين لنا :

١- طبقا لبورجيز ، وم.ب. ساكيلاريوس(٣٥) ، فإن اليونانين والآريين ينتمون للغات المتجددة بالاضافة إلى أن التقارب بين اليونانيين الأوائل والآريين الأول قد تزامن مع التقارب بين اليونايين الأوائل وسكان منطقة البلطيق والسلافيين(٣٦) . ونعتقد أن هذا التقارب قد حدث فى العصر الألفى السعيد الخامس قبل الميلاد . أما فى العهد الألفى السعيد الرابع ، فإن المجتمع البلطى السلافى ، والذى اختلف فى معظمه عن الهنودأوربيين، قد انهار(٣٧) .

٢- وإذا أخذنا فى الاعتبار كل الهيدرونيميات التى ذكرتها ماريا جيمبوتاس(٣٨) سيتضح أن الامتداد البلطيقى فى العصور القديمة كان هاما جدا بداية من كل أنحاء روسيا الوسطى إلى الأورال . وينتمى هؤلاء إلى حضارة الفات آنوفو (اسم لمقبرة مريبة ليار وسلاف) . وبالمثل الكير جنس (هضبة) تمتد من شمال لاتفيا إلى حوض فولجا العليا . لقد عاشوا سويا مع الهنود الأوائل فى سهاب أوراسيا . لقد حافظ البلطيين على أشكالهم الأصلية .

---

[34] Ivar Linquist, "Indo-European features in the Aïnu language with reference to the thesis of Pierre Naert", Lund C.W.K., Gleerup, in *Acta Universitatis Ludensis*, 1950-1961, vol. 54.

[35] W. Porzig, *Die Gliederung des Indogermanischen Sprachgebiets*, Heidelberg, 1954.

* The most spectacular innovations are: the extraordinary abundance of verbal forms (1,400 in ancient Indo-Aryan and over 800 in ancient Greek). The indication of the past by the negative, by privative α (α < n̥). So both those peoples, mathematicians and philosophers, express the past in an elegant way: what is passed does not exist—it is nothingness.

[36] Michel B. Sakellariou, *Les Proto-Grecs*, Ekdotiké Athénon, 1980, p. 68, § 3 and 4.

[37] B.V. Gornung, *On the Discussion on Balto-Slav. Linguistic and Ethnic Unity* (in Russian), in *Voprosy jazykoznania*, 1958, n. 4 § 2.

[38] Maria Gimbutas, *The Balts*, London, Thames & Hudson, 1963 (286 pages), p. 29-34, p. 43 and 45.

أما بالنسبة لنا فنحن نعتقد أن البلطيين بالاضافة إلى الشعوب الهندية القديمة مع الايرانيين ، نتج عنهم شعب واحد فقط – الشعب البلطى . إن الجزء الأول من هؤلاء – السواد الأعظم – سيستقروافى تاجيكستان وقرغيزستان الحالية ، وانحدر عنهم الساكس ، وسميت إحدى ملكاتهم باسم «زاريانا» (الفرع الصغير) ، وهو اسم لاتيقى تقليدى . ونحو نهاية العهد الألفى السعيد الثالث وتحت ضغط المغول والمتكلمين باللغة الفينية – الأجرية ، هبط جزء من البلطيين للهند . أما الجزء الثانى فاستقر فى ايران(٣٩) .

إن هذا الانفصال للجزء الأساسى للسكان البلطيق أدت بالتالى إلى التوسع الكبير للسكان السلاڤيين الذى امتد من الأورال وذلك شمالا حتى جبال الكربات* .

العودة

توجهت الأعداد الرئيسية للسلاڤيين والألمان مع بعض البلطيين إلى أوربا . إن بعض الألمان الماجيتس والذين يقاربون الاسكندناڤيين الحاليين أقاموا بتركمانيا .

إن اليونانيون والأرمن الذين لزموا الشواطئ الغربية لبحر قزوين ، والتي كان الهندوأوربيين قد سكنوها من قبل ، اضطروا للهبوط إلى القوقاز . حيث استقر الأرمن بالقوقاز . واستقر اليونانيون بالأناضول . إن الاحتكاك بين حضارتهم ولغاتهم وبين سكان القوقاز والاناضول وضحها كل الوضوح كل من ت.ڤ. جامكيرليدزوڤ . ڤى. إيڤانوڤ ، وكذلك رحلات اليونانيين وضعها م.ب. ساكيلاريوس(٤٠) .

فإذا كان البلطيق قد هبطوا إلى الهند واختلطوا بالهنود وتولدت عنها لغة هندو–آرية، فلماذا إذا اختلف البلطيق أكثر من الستنسكريت عن اليونانيين الأوائل . ١– لأننا لانملك إلا وثائق بلطية ترجع إلى القرن السادس عشر بعد الميلاد . فإذا قارنا بين الهندوآريون العصريين واليونانيين والبلطيق ، فنجد اختلافا كبيرا . ٢– من المألوف أننا كلما رجعنا إلى الماضى وجدنا اختلافات أقل بين اللغات الهندو أوربية . فإذا أخذنا مثلا اللغة التوكادينية فسنجدها تشبه تقريبا كل اللغات الهندوأوربية الكلتية والبلطيقية والسلاڤية

---

* يجب أن نلتفت إلى أن تعبير هندو–أوربى يرجع إلى تاريخ اكتشاف اللغة السنسكرتية التى يعتقد أنها «اللغة الأم» لكل اللغات الأوربية ، والتى يعتقد الأوربيون أن مصدرها الهند .

[39] Jean Deshayes, *op. cit.*

* We shall notice the imprecision of the expression "Indo-European" dating from the discovery of Sanskrit which was supposed to be the "mother" of all European languages and when Europeans were believed to come from India. The Germans went even further. Eventually the discovery of Şanskrit rallied them too—"barbarians"—to a branch of a civilized people, the Indians, thus giving the "Indo-Germanen". Why not then the Indo-Kelten, the Indo-Slaven, the Indo-Hellenen. . .?

[40] Michel B. Sakellariou, *Les Proto-Grecs, op. cit.*, cf. general conclusions, in particular p. 253-262 and maps, p. 69 and 145.

والجرمانية ... إلخ فلماذا عن تروسكان؟ إن زخارى يمانى* أثبت التشابه بين اللغة التروسكانية واللغة الهندوأوربية القديمة كما هو الحال للغة التوكارينية(٤١) . علاوة على ذلك ، فإن هاتين اللغتين قد عرفناهما فقط عن طريق المستندات التى ترجع إلى القرن الثامن قبل الميلاد . ٣- وأخيرا فإن اللغة البلطيقية تطورت فى بيئة سلاقية منذ الدياسبورا وذلك منذ حوالى أربعة آلاف سنة . وفى طريق عودتهم إلى الشمال وشمال غرب أوربا أعاد الهندو أوربيين فتح تلك البلاد التى أقام فيها الفينوأجريين فى غيابهم . كما فى بقية أوربا ، وذلك طبقا لميتشيل ساكيالاريوس ، ففى مناطق البحر المتوسط والبلقان ، فإن الوافدين الجدد قد فتحوا البلاد التى أقام فيها مختلف الهندأوربيين منذ آلاف السنين (الوافدين الجدد هم القادمين من سهاب آسيا) (٤٢) .

تقول مارياجيمبوتاس إن الوافدين الجدد (الكرجن) بمراكبهم التى على شكل فئوس ، يختلفون نسبيا من وجهة نظر علم الانسان عن السكان الأصليين للمنطقة الشرقية البلطيقية وروسيا الوسطى : فهم ذوو رأس طويل ومفاصل طويلة لايشبهون صيادى السمك من السكان الأصليين ذوو الرؤوس القصيرة ، والذين هم أقصر بكثير وذوو وجوه منبسطة .... وهى ملامح شعوب الفينوأجريين بسيبريا الغربية(٤٣) .

وهذا يعنى أنه بعد مغادرة الهندوأوربيين لهذه البلاد ، أقام بها الفينوأجريين . فالمسألة إذا هى إعادة فتح وليس فتح تلك البلاد . إن لاتقيا الشرقية والتى يطلق عليها فى بعض الأحيان وحتى اليوم «ليفلانو» (ليفلانتى باللغة البولندية) «بلد الحياة» «للفينوأجريين».

إن إضعاف الهندوأوربيين فى آسيا الوسطى السوفيتية والصيغة الحالية ساعد على الضغط الوطنى والغير مقاوم للمغول والفينو أجريين(٤٤) . ففى أواخر القرن الثانى قبل الميلاد ، قاتل فرسان المغول بقايا فصائل الهندوأوربيين المنعزلة بلادها .

---

* مبلغ علمى أن هذا المؤلف نادرا ما استشهد به من قبل ، وهو الذى حل شفرة الاتروسكان حينما تعرف على الاليرين والألبان ، وهكذا أوضح امتداد أصل الهند أوربيين إلى اتروسكان .

[41] Zachary Mayani, *Fin du mythe étrusque*, 1970

* The Balts now occupy only the sixth part of their ancient territory, after the expansion of the Slavs.

** As far as we know, this author is seldom quoted and yet he was the one who deciphered Etruscan through his knowledge of Illyrian and Albanian, thus demonstrating the Indo-European origin of Etruscan

[42] Michel B. Sakellariou, *Peuples pré-hélléniques d'origine indo-européenne*, Ekdotiké Athénon, 1977.

[43] Maria Gimbutas, *The Balts*, London, Thames & Hudson, 1963, p. 46.

[44] Philippe Conrad, *La civilisation des steppes*, Geneva, Famot, 1978, p. 81 and ff.; cf. also A.J. van Vindekens, *Lexique étymologique des dialectes tokhariens*, p. XXVI, and *Morphologie comparée du tokharien*, Louvain, 1944, XVIII, 380 p.

وفى نحو القرن الخامس بعد الميلاد ، قام آتيلا بجيوشه المكونة من المغول والفينوأجريين بمطاردة الفصائل الهندوأوربية الباقية والمحاربة شمالا حتى الأدغاد القطالونية . حيث واجهت جيوش آتيلا فى سنة ٤٥١ الشعوب الأوربية بالاشتراك مع القوط ، والآلين ، والساقرمات ، والهندوأوربيين الهاربين إلى آسيا الوسطى .

أصل السلالات الحاكمة للكوراڤاس والكوشان

إن أصل السلالات الحاكمة للكوراڤاس والكوشان يرجع إلى تاريخ شعبين من الهندوأوربيين . الناس الذين يعيشون فى تاچيكستان وكرغيزيا الحالية ، هم البلطيق . فتحت امرة الـ كيرى ، وهى قبيلة لها علاقة بالكيرلندين الحاليين ، ذهبوا إلى الهند فى نحو نهاية العهد الألفى الثالث وبداية العصر الألفى الثانى قبل الميلاد ، منشئين السلالات الحاكمة للكوراڤاس . ٢- شعوب تركمانيا الحالية - الماساچيتس (القوط العظماء) وينتمون للاسكنداڤ الحالية ، هم المؤسسين للأسر الحاكمة لكوشان . ونحن نعرف أن دولتهم صمدت أمام سيروس - «سيد العالم» بجيوشه العظيمة التى قطعتها الملكة «تومبرس» إربا . ومن ثم أدركنا أن القلائل من الهندوأجريين وجدوا حماية لهم مع الماساچيتس وبهذا زادوا عدد الجيش .

وفى خلال القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول بعد الميلاد ، هبط الماساچيتس إلى الهند. إن الأسر الحاكمة لكوشان تولدت عنها أعظم الملوك فى العصر القديم : «كانيشكا» الذى بنى مملكته نصفها فى الهند والنصف الآخر فى آسيا الوسطى .

أما بالنسبة للهيفتالتيين «الهون البيض» (٤٥) فكانوا بقايا البدو الهندوأوربيين الذين هبطوا من على جبالهم بعد الهجوم المغولى . إن غاراتهم على شمال الهند فى حوال القرن الخامس بعد الميلاد قد تركت أثرا ضيقا بالمقارنة بالأتراك والمغول .

وإذا كان المصطلح الصينى الغامض يو- تشى Yue-Tchi تلك الأهمية لاثبات عرقية الأسر الحاكمة الكوشانية ، فلماذا نتجاهل اسم قبيلتين سنديتين أقامتا فى شواطئ أقصى الغرب للسند ، الكورك والقوط .

- كورك أى «ابن» والمنحدر من سلالة الكيرى . الكيريوزامين «الأرض الكيرية» كيرلاند .

---

[45] Roman Ghirshman, "Les Chionites-Hephtalites", quoted by Kochanowsky in *Diogenes* no. 63, 1968, p. 36.

* Root: Latvian *Kul*; romani *Kur* "strike" → *Kuris* "fighter".

دزوت والنطق العربى قوط ، الكاشتيرون السنديين (وينحدرون من سلالة الماساجيتس).

إن مقاومة هاتين القبيلتين للعرب ذكرها الكتاب العرب أنفسهم وخاصة المسعودى(٤٦) ، ولخصت فى كتاب ف. ديه جوى «هجرة الغجر عبر آسيا». (٤٧) هذا وقد أكد المهتم بالرومان سلوبودان بربرسكى(٤٨) حديث المعلومات التى جمعها دى جويه من خلال الاقتباس من وتحليل بعض الكتاب الآخرين من الاتراك واليوغسلاف المسلمين .

هزيمة الكوراڤا من البانداڤا :

فإذا رجعنا الآن إلى كيرى ، الفاتحين للهند الدراڤيدية ، مهد الحضارة الشهيرة لموهنجو دارو ، والهرابا ، ومؤسسى الأسرة الحاكمة للهند آرية الأولى الكوراڤا(٤٩) ، فالهند القديمة ، مثل اسرائيل ومابين النهرين ينتمون إلى الحضارة السابقة للنصف عبودية ، حضارة المعبد ، حيث السلطة للحاكم الكاهن .

وبالرغم من كل التحريمات ، فمعظم الأجيال الجديدة من الكوراڤ تزوجوا أميرات دراڤيديات ، وبالتدريج حاول الهندوآريين توحيد البلاد وإيجاد ظروف معيشية مقبولة للمجتمعين ذوو الحضارات المختلفة . وهذا الخيط العرقى الداخلى واجه معارضة من الأجيال القديمة الآرية والشباب الآرى الذى لايرغب من الزواج من دارڤيديات . وأقوى مقاومة جاءت من النساء الآريات اللاتى عشن بحرية فى سهاب آسيا الوسطى ، مشاركين

---

46 Massoudi, *Tanbih*, translated by Cara de Vaux, p. 455. See also A.J.M. Al Tabri, *The Reign of al-Mutasim*, translated by Elma Marin, in *American Oriental Society*, vol. n. 35, New Haven 1951, 142 pages.

47 M. Johannes De Goeje, *Mémoires sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie*, Leyden, 1903.

48 Slobodan Berberski, "The Romany at the borders of Empires", in *Survey*, vol. 1-4, Sarajevo, 1981, p. 64-80.

49 Sir Robert Mortimer Wheeler, "Civilization of Indus valley and beyond", 1967, cf. also R. Heine-Geldern, "The coming of the Aryans and the end of the Harappa civilization", in *Man. A Monthly Record of Anthropological Science*, vol. 56, 1956, p. 136-140.

أزواجهن وأولادهن نشاطاتهم الاجتماعية والسياسية والثقافية(٥٠) .

إن الصراع بين الجيلين - الكوراڤا (الآريين) والباناڤل (الهندوآريين) بدأت بطرق سياسية ثم تحولت إلى اشتباك بالأيدى . إن صراع الأخوة بالأخص «وصف فى الكتاب الرابع لماهابهاراتا . فإن الإله كريشنا ، الأمير الدراڤيدى ، حشد كل الدراڤيديين لمساندة الباندافل . وهزيمة الكوراڤا كانت هزيمة الكوراڤا قاسية .

نفى الكوراڤا ومغامراتهم فى الشرق الأدنى

بعد هزيمتهم ، جعل الكوراڤا من أوربا وطنا لهم . ولكن فى طريقهم إليها حاولوا أن يجربوا حظهم في الشرق الأدنى والقوقاز ، حيث أقاموا بالاشتراك مع الحوريين الامبراطورية الميتانية(٥١) .

إن مغامراتهم وثوراتهم التاريخية وصفها المؤرخين فى الشرق الأدنى ومصر .

وفى آخر الأمر وصلوا إلى ايطاليا التى أصبحت آرية بوجود الكلتيين ، وهذا يشرح لنا حرف الـ r النصف سلبى والـ i المضافة فى حالة التذكير والشائعة فى الايطالية والكلتية*. بالاضافة أنه على الجانب الانثربولوجى (الانسان) فإن اختلاط الكلتيين وسكان البحر المتوسط نتج عنه الجنس الألبينى .

وبعد الحروب المهلكة ، فقد كون الكلت ايطاليين والبلطيق بالتدريج مختلف الجماعات الموجودة حاليا بايطاليا . والكيريين استقروا على ضفاف بحيرة آلبانو والمناطق الميحطة بها ، مشكلين الكيرياكيين .

---

50 Herodotus IV. 62, V. 110-117, and Strabo, VII. 7.3.7. Cf. also A.I. Dovatur, D.P. Kallistov and I.A. Shishkova, *The Peoples of our Country in Herodotus' "History"* (in Russian). Texts, translation and commentaries, Moscow, *Nauka*, 1982 (456 pages).

51 Jan Kochanowski, *op. cit.*, in *Diogenes*, 1968, p. 36-39; cf. also R. Ghirshman, *L'Iran et la migration des Indo-Aryens et Iraniens*, E.J. Brill, Leyden, 1977.

* Here are the linguistic arguments taken, especially, from the work of Gamkrelidze and Ivanov (*op. cit.*), to show the closeness of Celtic and Italic:

Medio-passive morphemes (p. 394):
- Anatolian, Phrygian, Tokharian, Celtic, Italic....................... *r*
- Indo-Iranian, Greek, Baltic, Slavic, Germanic... .... *oi, moi*

Singular genitive morphemes (p. 376, 393):
- Tokharian, Celtic, Italic.. *ī*
- Indo-Iranian, Greek, Armenian.. (*o*), *sio*
- Balto-Slavic, Germanic... o

(cf. for more details chapter 7, pages 371-399 relative to the classification of Indo-European languages according to their morphemes).

* استندت المناقشات اللغوية هنا على وجه الخصوص على عمل لجامكرليدز وإيڤانوف Gamkre & lidze Ivanov (نفس المرجع السابق) ، لتبيان وثاقة الصلة بين الكلتية والايطالية .

تأسيس الهندوآريين لروما

إن العادات الرومانية والهندورومانية قضت فى «الراميانا» ، من خلال واحدة من أعظم الملاحم الهندوآرية والتى رام فيها هو البطل . وقد اعتقد سونيتى شاترچى ،وهو عالم لغوي هندى وكذلك عالم هنديات ، أن هذه الوحدة ليست إلا عمل شعرى ... ولكن لم يستطع هو أو غيره إنكار أنها ملحمة قومية هندآرية ، وحتي إذا كانت مجرد أسطورة إلا أن لها قيمة تاريخية معينة ، فالأسطورة دائما مجرد تكليس للتاريخ** .

وأيا يكون أصلها ، فإن هذه الملحمة تقودنا إلى بداية العصر الألفى الأول قبل الميلاد ، حيث قصر داسراتثا ، ملك أيوديا . لقد اضطر رام إلى ترك بلده بسبب مكايد زوجة أبيه القاسية كايكييى . وقد هجرت «سيتا» زوجته الوفية فخامة القصر وتبعته . وطبقا للراميانا ، فإن رام كان يعيش فى الغابة مع أخيه ، وقد عادا يوما من الصيد ، ليدركا أن سيتا اغتصبها ملك لانكا (سيلان) ، وكانت هذه هى بداية الأحداث .

وبالاستناد إلى العادات الرومانية (فإن الصغار من مؤسسى روما أرضعتهم الذئاب) ، وسنفسرها لكم كالآتى : فبدلا من العيش كبدائى فى الغابة ، فقد قرر رام الذهاب إلى ايطاليا وكل من معه ، إلى مدينة كيورى ، حيث مواطنيه الذين عاشوا بعيدا . فأبحر بمحاذاة الشاطئ الأيونى ونزل به ، حيث اغتصب اليونانيين سيتا . نحن نتفهم تخبط الهندوآريين بين الپاڤانس (الأيونيين) والراڤانس (شياطين لانكا) . وفى الواقع فبالنسبة للهندوآريين القدماء فإن كل السحرة قدموا من لانكا ، والپاڤانس لم يدركوا حقيقة الراڤانس الشياطين السود لهذه الجزيرة ... ولكن «حرب طردوادة لن تقوم ...» فإن رام حرر نفسه وأتى هو وحاشيته إلى ايطاليا . الكيورى استقبلهم المنحدرين من البنداڤس - الهندوآريين - بفتور ومنحوهم أرض مستنقعات يغزوها الناموس . وبالرغم من أن الهندوآريين مهندسون أكفاء ، إلا أنهم بنوا مدينتهم بصعوبة .

واغتصب رام وجماعته النساء السابيين وانفجرت الحرب . كان على الكيورى التدخل ، وضلت النساء المغتصبات البقاء مع مغتصبيهن . وكان لرام طفلان ، رومولوس وديموس - من زوجته الجديدة . وللأسف ، فقد أصيبت بالملاريا ، رغم كل الأدوية ، فهو كان يعرف

** ارجع على سبيل المثال إلى الالياذة والأديسة ، واكتشاف مدينة طرواة التى كتبها هنزيخ سكيلمان Hein-rich Schliemann ، عالم آثار ألمانى ومتخصص فى الحضارة الهلنستية .

أنه يموت . فبالتالى هجر ايطاليا وعشيرته عائدا إلى أيوديا ليموت هناك . إن أولاده الاثنين هم الذين بنوا روما . وبعد ذلك . فروما تلك البلدة الصغيرة الغير معروفة ، أعاد بنائها روميك الاتروسكو روماني والمنحدر من سلالة رام وظهرت كمدينة معروفة في التاريخ الروماني .

وطبقا للتقاليد ، فإن سيتا تعود لأيوديا ولكن رام لايغفر لها يغفر لها ماذا ؟ كان من الأفضل أن يدافع عنها بدلا من لومها لاغتصابها . وماذا عن زوجته الثانية وأطفالها الاثنين ؟ إن وضع الأرملة فى المجتمع الهندوايرياني معروف تماما . فهى إما أن تقبل أن تحرق على خازوق أو تقبل أن تعيش عيشة العبودية : تلبس ملابس بالية ولاتضع مساحيق التجميل وحتى المعروفين منهن ، ويحرم عليها أكل أنواع معينة من الطعام ... فإذا لم تخضع لكل هذه المتطلبات المجتمع الذى يعبد الرجال ، فإنها ينظر لها كعاهرة . هذا بالاضافة إلى أن اللغة الهندية الحالية فإن كلمة «راندى» randi لها معنيين : «أرملة» و«عاهرة»[٥٢]. تماما كما فى اللاتينية كلمة «لوبا» Lupa تعنى أنثى «الذئب» و«العاهرة» . وعلى ذلك فإن رومالوس ريموس قد ربتهما «لوبا» والتى توازى باللغة الهندواريانية لكلمة «راندى» .

فدعنا ننظر فى هذه العادات الهندو رومانية والرومانية ونرجعها إلى سنادها .

– الاثنولوجيا : ماذا يمكن أن يضاف إلى المجلدات العديدة التى خصصت لدراسة الاثنولوجيا المقارنة للهندرومانيين والتى أعدها جورج ديميزل Georges Dumezil؟ إنه عمل لأكاديمى عظيم يقدم حجة هامة جدا لآرائنا العلمية عن تأسيس روما .

– علم الأعلام : إن كلمة «روم» rom (٥٣) اشتقت من كلمة «رام» المشتقة بدورها من رامنى زوجة رام (وفى اللغة السلافية إيڤانوفا مشتقة من زوجة إيڤانوف) . بالاضافة إلى ذلك فبما أن سيتا كانت تجسيدا لمثال الزوجة ، فكلمة «رامنى» ramni أصبحت مرادفة للزوجة ، والتى انبثق عنها بعد ذلك كلمة رامناه ramnah «الزوج» . ففى الرومانية فإن كلمات روم وروملى لاتعني فقط الغجر ، ولكن كما هو فى اللغة السانسكريتية «الزوج والزوجة» .

وسنلاحظ أن معظم الرومانى شافيه Romané Chavé (سنتى ، مانوش ، كاليه ، روما وليه روم) تجاهلوا ملحمتهم رامايانا ، وعلى كل الأحوال فهم نسوها . ولماذا إذن

[52] (. . *Dictionnaire russe-hindi*, edited by V.M. Beskrovny, Moscow, 1957, p. 839.

[53] Jan Kochanowsky, "Occlusive + *r* et le mot *rom* en tsigane", in *Bulletin de la Societé de Linguistique de Paris*, Tome LXXII, fasc., pp. VII to XII.

يسمون أنفسهم بالرومان شافيه أى «أبناء رام»؟ ليس لأنهم نفوا مثل أجدادهم .. «وبالتالى لم يروا أخوأتهم الذين خضعوا للعبودية» كما تقول الأغنية الرومانية لسفر الخروج .

إن ألبرت سينكليز(٥٤) يظن أن كلمة رام مماثلة لكلمة روم عند اغريق الامبراطورية البيزنطية ، وروم ، رومانو شافو Chavo إذا يعادلوا سيڤز رومانس ، لأنه لكى تكون مواطن رومانى فى نظام الأسياد / العبيد يساوى أن تكون ملكا . والرومانو شافو(٥٥). والذين وظفهم البيزنطيون كستواتويكى (جنود - فلاحين) ، وكحراس للحدود لمواجهة الغزاة المسلمين ، كانوا فخورين بأنهم رومان (مصطلح يستخدمه سينكلير) . إن المقولة السابقة لاتستبعد أن روم ورومان أسماء لابناء روم قد اسموا مدينتهم بعد والدهم : راما من روما (ونحن نعرف أن الـ a المقطع اللفظى الطويل فى الهندوأريانية تعادل الـ o الطويلة فى الهندوأوربية) .

وإذا اختبرنا عن قرب الأسماء التى أطلقوها ويطلقوها على أنفسهم ، فسنصل إلى مغزى هام مألوف هو "White" . فإذا ماتتبعنا التطابق بين الحروف بحروف العلة مثل n, l, r، فى اللغات الهندأوربية ، فقد نتوصل إلى الأصل الشائع لكلمة "White" .

- البيولوجيا : لشرح نظام الـ هـ ل أ Human Leucoide Antigenes نستشهد بچين برنارد(٥٦) عضو الاكاديمية الفرنسية ورئيس الاكاديمية للعلوم : إن نظام الـ هـ ل أ هو أكبر نظام دموى لمجموعة من الأنسجة ، أكبر نظام نسيجى منسجم . وهذا النظام هام جدا بسبب تعقيداته ووجود عدد كبير من الجينات والتراكيب الفرعية ، لتنوعاتها والتوزيع الغير متساوى لهذه العوامل بين الشعوب والتى لها نظام الـ هـ ل أ الجانبى التابع لها . والتناظرات والتقارب والتباعد الوراثى لهذه الجينات المتقاربة فى الشعوب المتقاربة والتى تختلف وراثيا بتباعد المسافات بين الشعوب ...» لذا فان . هـ ل أ - هـ ل أ - ب٨ اللاتوازن مهم جدا فى كل أوربا الغربية والشرق الأدنى .

ومن المرجح أنه فى هذه المناطق ، أدى الامتزاج والاندماج بين هذه الشعوب إلى التعايش السلمى بين هذه الجينات . ومن ناحية أخرى ، فالبرغم من تواجد الجينين فى

---

[54] Albert T. Sinclair, "The Word Rom", in *Journal of Gypsy Lore Society*, vol III, n. 1, July 1909, p. 33 to 42.
[55] Slobodan Berberski, *op. cit.*

الهند فى شعوب مختلفة ، إلا أنه يمكن ملاحظة عدم توازن بينها . إن هذا النظام يسمح بتتبع جذورا هذا اللاتوازن فى الهجرة إلى الهند ، ثم إلى الشرق الأدنى وأوربا ، كدليل لهجرة الهندوأوربيين الكبرى . إن اللاتوازن ضعيف فى الجاسك وغير موجود فى سردينيا . ولذا فإن هذين الشعبين لم يتأثرا بالهجرة الكبرى .

فإذا وافقنا على فرض «الذهاب والعودة» فإن مغادرة الهندو أوربيين من الهند يمكننا الدفاع عنها بالحجة بصعوبة . هذا بجانب احتمال فتح الهندوأوربيين لدراڤديا وفقا لماقال به المتخصصين فى الجذور الهندو-أوربية . وتدل علامات الاقتباس على عدم تواجد الهندوأوربيين قبل هبوط الأوربيين الهند واختلاطهم بالهنود (الدراڤيديين) .

وكما رأينا من قبل ، فإن تكون نوعية الأوربى الشمالى تحتاج لمئات الآلاف من السنين، والتى تؤيد رأى «الذهاب والعودة» : لاتوجد هناك مستندات تظهر إناس شقر ولهم أصل آسيوى ، وحاليا فإن الشعوب الوحيدة التى لديها أفرادا شقر هم الذين لهم اتصال دائم بالشعوب الآريانية ، كما هو الحال بالنسبة للفنلنديين وسكان الستونيا . وبجانب هذا ، فتبعا للكتاب الجريكو رومان ، فإن آخر الهندوأوربيين الذين هاجروا إلى أوربا وآسيا ، كانوا شقر وذوو شعر أحمر أو بنى فاتح ، وعيون زرقاء . لذا فكيف يكون هؤلاء الهندأوربيين هم السابقون فى الهند إذا لم يأتوا للهند من قبل؟ هل هم ثمرة ذرية عفوية ؟

وباختصار فإن البراهين البيولوجية مدعمة بالمعلومات اللغوية تؤكد استحالة وجود موطن أصلي للآرين فى آسيا . وهكذا فقد كان هناك مغادرة من الهند ، ليست تلك التى للهند أوربيين (فلنقل الآرين) ، ولكن للهندوآرين ، الذين أنشأوا روما . إن الهندوآرين-الرومان فى المستقبل - سينشروا هذه الجينات (ال هـ ل أ أ١/هـ ل أ ب٨) فى كل أوربا وفي الشرق الأدنى ، وبهذا خلقوا عدم التوازن الذى تحدث عنه چين برنار .

ونأخذ مثالا آخر ليظهر لنا أن البيولوجيا وحدها لايمكنها إعادة تحديد أصل الشعوب . فچين برنار متتبعا چاك رافييه ، يعتقد أن الآيونيين هم المغول . وفى تدعيم هذا الغرض فقط على البحث فى الدم (هيما تولوجى) فإنه لايحسب حسابا لتاريخهم (بضعة العصور الألفية ، احتكاكا بالآسيويين ، واستعمار مركز وابادة يابانية ، وفى النهاية تحويلها إلى دولة تابعة) ، أو للغتهم (الأوربية القديمة) ، ولاشكلهم الخارجى (فقد يشبهون الروس) . فمن الظاهر أن البيولوجيين تواقين لاختلال مكانة الفيلولوجيين (علماء فقه للغة) ، الذين يعتقدون على مقارنة اللغة لتأكيد التاريخ ...

فإذا يجب علينا إعادة القول بأنه لايوجد مقياس واحد يمكن الأخذ به - سواء أكان

لغويا ، أو انثروبولوجيا أو اثنولوجيا لاثبات أصل شعب ، ولكن يجب الأخذ بكل الصفات الجسمانية واللغوية والثقافية التى تظهر أصلهم . إن هذه الصفات الثلاث متلازمة وتشكل الشكل التام - صفات الناس - للناس فى الحقيقة . وفى خارج جماعة انسانية تكون اللغة والثقافة لها وجود نظرى فقط .

إن الانسان هو الذى صنع لغته وثقافته وخلال صنع هذه اللغة والثقافة فإنه يتطور .

- علم الآثار القديمة : طبقا لجراثيم باركر(٥٧) فإنه لايوجد تطور تراجيدى فى وسط ايطاليا منذ العصر الألفى الخامس الماضى . إن التطور بطىء وسلس ، بدون ثقافات متعددة . فقد مكثنا على الحالة الحجرية الحديثة حتى القرن الثالث والرابع من العصر الألفى الأول . فكيف لنا أن نشرح هذا التأخر لعدة عصور ألفية بالمقارنة بالبلاد المجاورة؟ فبواسطة التكافل الذى تم بنظام بين الاناس الذى يعيشون بالوديان والآخرون بالجبال ، وبالمساواة التى منحها التبادل بين رعاة الغنم ، وفى الوقت نفسه بين الحرفيين والفلاحين . إن التكافل يتحكم فيه البيئة والمناخ . فخلال برد الشتاء القارس يجد سكان الهضاب مأوى لهم فى الوديان ، وفى خلال الصيف الحار يسعد الفلاحين بنقل قطيعهم إلى مراعى جبلية .

وسنلحظ أن الكلت ايطاليين قد حافظوا على اقتصاد الاكتفاء الذاتى ، والذى طبقه اسلافهم القدامى فى «الوطن الكبير» الممتد من الأطلنطى إلى الأورال . وبقدوم الهندوآريين فى البداية ثم الاتراسكانيين . فإن هذا التوازن هدم ببناء المدن والانتاج وأيضا بتركز العمال فى المناطق الزراعية الكبرى . وكان هذا بداية استغلال الانسان للانسان ، وأيضا بداية اندفاع التحضر فى وسط ايطاليا .

* * *

إن انتصار الباندافا على الكورافا فى الهند ، ثم بعد ذلك انتصار الباندافا الرومان على الكورافا الايطاليين كان له عظيم الأثر على جزء كبير من العالم : فالرومان بالرغم من انتصارهم على الاتراسكيين ، إلا أنهم كانو أكثر امتصاصا للحضارة والنظام الاجتماعى للثانى . فبعد فتح قرطاجة واليونان ، أصبحت روما بطريقة مباشرة جزءا من حضارة وثقافة منطقة البحر المتوسط .

---

56 Jean Bernard, *Le sang et l'Histoire*, Paris, Buchet-Chastel, 1983, p. 44 and 45.

إن النتائج لهذه السيطرة الرومانية لمدة طويلة ، كانت ضخمة في كل مجالات الحضارة والثقافة فى العالم . ولنتذكر أن معظم الكلمات الحديثة والمصطلحات العلمية تكونت من مفردات اللغة الاغريقية - اللاتينية فى كل المجالات . إن الانجلو ساكسون قد استعاروا كل هذه المصطلحات ، فى حين أن بعض الشعوب الأخرى استعارتها جزئيا وعدلت - أى ترجمتها - باقى الكلمات الاغريقية-اللاتينية إلى لغاتها .

57 Graeme Barker, *Landscape and Society in Prehistoric Central Italy*, London, 1973-1981.

العـدد ١٥٠ / ٩٤

محتويات العدد

مرض الحُبسة (أفازيا)
نظرة فيلسوف أصابه مرض الحبسة
وطريقة العلاج

*تأليف : أدوين الكسندر**

مقدمة :

إذا كنت تمارس الفلسفة، وفجأة وجدت نفسك محروماً من الحديث، والكتابة، والقراءة، فما هو شعورك ؟ هل تشعر بإحساس الموت، أو النيرفانا، أو إدراك واع أو غير واع بفقد القدرة على التوازن؟ هل تحس بمدركات علمية موضوعية، أوتسبح فى بحار تأملات أرسطية؟ هل تفكر بأنك تمر بتجربة خارقة؟.

فى عام ١٩٨٠ تعرضت لمرض السكتة وصحبه فقدان القدرة على الكلام (الحُبسة)، وسُرقت منى اللغة فى ثوان معدودة كما لو كانت قد تعرضت لصاعقة زيوس. هذه المقالة كانت نتاج هذه التجربة. ولكن كيف تسترد اللغة أو القدرة على الحديث فيأتى فى مرحلة ثانوية بالنسبة لأهمية استمرار وجود المفهوم ، والذى يلعب دوراً رئيسياً فى حياة المريض.

وقد تطرق فلاسفة اللغة إلى ثلاث نظريات فى هذا السياق : هل وجود المفهوم أو التصور متعذر بدون لغة؟، هل توجد اللغة دون أن يسبقها مفاهيم؟ ، أو هل المفاهيم تغوص فى لغة غامضة محايدة؟. فى هذا

---

* بالاشتراك مع كارول بيشوب Caroll Bishop.

ترجمة : آمال كيلانى

البحث سوف أؤكد أن المفاهيم توجد دون لغة. وسوف أقترح مصطلحاً جديداً أطلق عليه " اللغة .ذاتية الانعكاس"، وقد يكون هذا التعبير الجديد إضافة مفيدة في فهم الحُبسة. سوف أتطرق لمناقشة عدم كفاية التعريف الحالي للحُبسة، وأن هناك قصوراً مضللاً في علاج الحُبسة.

هل مريض الحُبسة يعيد تعلم اللغة، أو هو على الأرجح يعيد تذكرها وبناءها ؟ هذا هو الإيضاح الهام.

وأخيراً سوف أناقش المتضمنات العميقة للحبسة في المؤسسات ذات التسلسل الهرمي.

ما هي الحُبسة ؟ إن التعريف [١] الموجود في القواميس العادية، يشير إلى أنها فقد كلي أو جزئي للغة المنطوقة، وليس لعيب في أجهزة الجسم، ولكن نتيجة فوضى في مراكز المخ. وكل المظاهر التالية يطلق عليها اسم الحُبسة :

١- الأطفال الذين يواجهون صعوبة في مهارات القراءة نتيجة لاضطرابات عاطفية، أو توجد لعثمة خفيفة، لكن حديثهم واف بالغرض، والذين لم يتعرضوا لمرض السكتة أو أي خلل في مراكز المخ.

٢- الأفراد الذين تعرضوا لتلف بعض أجزاء المخ، مما أثر على مهاراتهم اللغوية ومفاهيمهم لكنهم لم يصابوا بالسكتة [٢] .

٣- ضحايا مرض السكتة

وحيث يعتبر كل هؤلاء مصابين بالحُبسة، فإن كلا منهم سوف يخضع لنفس بنود العلاج. وتتضمن

---

(١) القاموس المعياري الذي وضعه فنك وواجنالز Funk and Wagnalls Standard Dictionary الطبعة الكندية، تورنتو، مؤسسة فيتز هنري وهوايتهد المحدودة، ١٩٨٠، صفحة ٦٧.

(٢) د/ A.A. لوريا Dr. A.A. Luria طبيب الأعصاب السوفيتي المشهور، والذي توفي حديثاً، وقد ترك مجموعة من الملاحظات القيمة عن إصابات المخ نتيجة الحروب. وقد أشارت كتاباته إلى أن الحُبسة التي تتم نتيجة الإصابة بالسكتة غير تلك التي تتم نتيجة تلف مركز ما من مراكز المخ .

وقد جاء في كتاباته ذكر حالات لمرضى اخترق الرصاص القشرة الدماغية وأصيبوا بالبله واستمروا كذلك حتى بعد العلاج.

التدريبات التي يمارسها الأطباء المختصون، لكل تلك المجموعات المرضية السابقة، رغم اختلاف الأسباب والتشخيص[٣].

وفى البداية، أقترح أن تكون التفرقة بين المصاب بالحُبسة وغير المصاب بها، تكمن فى فقدان اللغة فقط، ولكن المفهوم باقٍ.

وما هو المفهوم ؟

ووفقاً لما أورده إرنست كاسيرر Ernest Cassirer واحد من المعاصرين أتباع كانت، فإن المفهوم يعنى:

" يوضح تاريخ الفلسفة، أن المفهوم ينبثق بداية فى شكل تساؤل. وقد وصف أرسطو سقراط بأنه مكتشف المفهوم العالمى. ولكن هذا الاكتشاف عند سقراط اتخذ شكلا مختلفا عن كونه نوعا جديدا من المعرفة، ولكنه نوع من اللامعرفة. وسؤال سقراط عن (ما هو) يحوى داخله طريقة سقراط فى الاستقراء...

ويظل صحيحاً، حتى فى المعارف التى جرى تطويرها تماماً، أن أى مفهوم يتم اكتسابه ليس أكثر من محاولة، أو بداية، أو مشكلة، أو قيمة ليست فى أنه ينسخ الأشياء المحددة، ولكن فى أنه يفتح منظوراً منطقياً جديداً يسمح باختراق وتفسير أية مشكلة عويصة... "[٤]

وفى حالة مريض الحُبسة، فإن الأفكار، والتعرف، والفهم، والمعانى، ودلالات الألفاظ، والتفكير، والذاكرات، والأسباب تأتى أولاً، واللغة تأتى فى المقام الثانى. ولست أتحدث هنا عن أعضاء الحس أو المشاعر. فبالطبع مريض الحُبسة ملىء بالمشاعر الحساسة خاصة مع بداية فقدانه القدرة على الحديث. فمريض الحُبسة هو نفس الشخص بأيديولوجياته وآرائه المسبقة حتى بعد السكتة. والتغير الوحيد هو فقد القدرة على الحديث.

---

(٣) من المهم أن نلاحظ بعض الإعلانات المتشابهة فى الجرائد من قبيل، أكتب وارسل بالبريد العاجل، عن وظائف باثولوجيين مع ذكر الخبرة فى مجال معالجة اضطرابات الأطفال إلا أن هؤلاء يعالجون عادة ضحايا السكتة من البالغين كذلك.

(٤) فلسفة الأشكال الرمزية The Philosophy of Symbolic Forms المجلد الثالث فينومينولوجيا المعرفة The Phenomenology of Knowledge نيوهافن، مطبعة جامعة ييل، ١٩٥٧ مترجم بقلم : ر. مانهايم R. Manheim صفحات ٢٠٥-٣٠٦.

وفى أثناء مرض السكتة الذى ألم بى، كنت قلقاً على أننى انهرت تماماً، ولا أشعر بشيء فى الجانب الأيمن من جسمى. لم أكن أعرف أنى تعرضت لسكتة، ولكننى كنت أخشى فقدانى التام للغة والقدرة على الحديث. لكن إحساسى بتكوين ومكونات حياتى والعالم الذى أعيش فيه، كانت تامة ولم يصبها أى تلف، لكنى كنت عاجزاً عن أن أعبر حديثاً أو كتابة عن هذه المعارف، ولا أستطيع القراءة كذلك. لكنى أعرف مفهوم الكلمات (٥).

وفى عربة الإسعاف كنت لا زلت مدركاً لبعض ما يدور حولى : كنت أعرف أننى لا زلت على قيد الحياة وواعٍ بما حولى. كنت انفعل وأهتم : وكانت تلك أولى مغامراتى فى مجال اللغة والمفهوم. لازلت أمتلك مفاهيم لكن دون قدرة على التعبير عنها . كنت أفهم الأشياء المحيطة بى، ذاتى، والعلاقات الاجتماعية دون أن أعرف فعلاً أية قواعد أو كلمات فى أثناء رحلة العلاج : كان التغيير الذى حدث هو التفاعل الاجتماعى وتوصيل تلك المفاهيم باستعمال لغة.

وهذا المقال سوف يبين حالة شخص أصيب بالحُبسة نتيجة إصابته بالسكتة.

أولاً : أقترح أن أقوم بوضع تعريف جديد خاص بالحُبسة التى تتم عن طريق السكتة، والذى سوف يساعد الأطباء، والفلاسفة، واللغويين، وسوف يعطيهم حرية فى اكتشاف العلاقة بين اللغة والمفهوم.

ثانياً : فالحُبسة الناتجة من السكتة من الأفضل بحثها فى ضوء وجود المفهوم وغياب اللغة.

المفهوم أم اللغة ؟

ظلت اللغة غامضة ومحيرة فى نظر كل من الفلاسفة واللغويين. ففى أثناء القرن الماضى، تم فهم بعض ملامح اللغة بناء على دراسات اللغويين من أمثال دو ساوسور de Saussure (١٨٩٠) ، وأكثر حداثة، رومان چاكوبسن، ونوام كومسكى Roman Jakobson and Noam Chomsky ، والفلاسفة المحدثين من أمثال ديريدا Derrida ، سابير Sapir، وويتجنشتين Wittgenstein قد ألقوا الضوء على اللغة الطبيعية. ولكن الاستثناءات التى تستحق الثناء هى الخاصة باللغة الغيرطبيعية، وبخاصة التعرض للحُبسة والتى قام

---

(٥) يجب ملاحظة أنه بعد إصابتى بالسكتة مباشرة، اكتسبت بعض المعايير فى فهم اللغة المسموعة، والتى ظللت محتفظاً بها بعد ذلك.

بهـا مـارلو ـ بونتى Merleau - Ponty وإرنست كاسيرر، ورومان جاكوبسون، متتبعين التساؤلات الكلاسيكية التى أثارها جاكسون Jackson . وهيد Head ، وجولدشتاين Goldstein.

وكان من رواد دراسة تشريح المخ دكتور ب. بروكا Dr. P. Broca إكلينيكى فرنسى بدأ الممارسة العملية فى الثمانينات. وقد نجح من خلال عمله فى تشريح الجثث فى مشرحة بباريس، نجح فى توضيح أن جزئى المخ لكل منهما وظيفة مختلفة، فالنصف الأيسر حيوى بالنسبة للغة، والنصف الأيمن للرسم والموسيقى والأبعاد المكانية. وفقدان المقدرة اللغوية مثل : الحديث ، والقراءة ، والكتابة ، وفقاً لبراهين بروكا من تشريحه للجثث، كان من المعتقد حتى وقت قريب أنها نتيجة لتلف النصف الأيسر من المخ، ورغم أن النصفين معاً يسيطران على الميكانزمات الحركية (مثل الصدمة، والتوازن، والعرج).

وبعد عقد واحد من نشر بروكا لبحثه ، قام عالم تشريح ألمانى هو الدكتور س. ورنيك Dr.C.Wernicke بعمل بحث أكثر توسعاً عن الحُبسة الخاصة بنصف كرة الدماغ اليسرى. وقد لاحظ أن بعض المرضى يمتلكون حديثاً منطلقاً لكنه مشوش، مثل قصيدة لويس كارول Lewis Carroll جابرووكى Jabberwocky. مثل هذا الحديث الذى يسمى تزامن ورنيك Wernick ، يتناقض مع مواصفات متزامنة لبروكا عن الحديث المتماسك والذى تشوبه لعثمة. ولعدة أعوام ظل باثولوجيو الأعصاب المتخصصون فى الحديث ، يعرفون الحُبسة بنفس هذين النوعين الكلاسيكيين فقط. وبالتوالى، قام علماء النفس العصبى فى مجال اللغة بوصف عدة أنواع أخرى من الحُبسة : الحُبسة التكوينية، الحُبسة الكلية، والحُبسة الفريدة " الربانية " ، وفقاً لما جاء فى كتاب روث ليسر Ruth Lesser ، فحوص لغوية عن الحُبسة(٦) .

والنظريات الكلاسيكية والمعاصرة عن الحُبسة، أظهرت شكلاً بارزاً من الفوضى. والمسئولون المعاصرون قد لاحظوا أن هناك عاملاً جديداً مضافاً : عُمر المريض عند إصابته بالسكتة أو الحُبسة. كان

---

(٦) نيويورك، مؤسسة وايلى ١٩٧٥.

متوسط العمر فى دراسة بروكا ٥٥ عاماً، مع توضيح الحالة الفسيولوچية والأعراض مندرجاً من لغة متعثرة بعد أربع سنوات، وطلاقة بعد خمس سنوات أو أكثر، استناداً إلى المتغيرات فى حالة كل مريض على حدة من قبيل، علاج الحديث، الخلفية، الدوافع، مساعدة الأسرة، وغيرها كثير(٧) .أما متوسط العمر عند ورنيك فكان خمسة وستين عاماً.

وقد لاحظنا أن فى الوصف الكلاسيكى للحُبسة، قسم المخ إلى نصفين أيسر، وأيمن، الأيسر يتحكم فى اللغة ، والأيمن يتحكم فى الموسيقى والفن والأبعاد المكانية، والنصفان معاً يتحكمان فى الميكانزمات الحركية. ولكن هل توجد الموسيقى فقط فى النصف الأيمن من المخ ؟ فى بحث جديد أثير موضوع هام فى اللغة الصينية. فالكثير من الكلمات الصينية يقال بأربع نغمات. فأصوات اللغة مع تنغيمها من قبل شخص ما، تعطى معنى تام الاختلاف إذا نطقت بتنغيم وتجويد مختلف. على سبيل المثال، كلمة «تجويد» Intonation بمقاطعها، قد ينطقها شخص do- re-mi-fa دو -رى - مى - فا، تعطى معنى مختلفاً إذا ما نطقت do - la - sol - si دو - لا - سول - سى، وهذا يوضح أن وصف التحكم الناشىء عن نصف كرة الدماغ، يصبح غير واف بالموضوع. فقد رئى أن النصفين معاً يديران عملية خلق اللغة عند الصينين. إن أغلب لغات العالم منغمة، مما يقدم دليلاً على أن نصفى كرة المخ معاً يحكمان الكلمات المنغمه، والنظريات الجديدة عن الحُبسة واللغة، الطبيعية وغير الطبيعية ، يتطلبان شرحاً وافياً لكل أبعاد الاضطراب.

xxxx

والفهم التاريخى قد أدى إلى نتائج وممارسات فى المجال الإكلينيكى، والذى تعارض مع المفاهيم والأفكار المتضمنة فى الحُبسة. إن تجربة المرور بالحُبسة هى إحباط منشأه عدم قدرة الفرد على التواصل

---

(٧) وفقاً لما قالته مسز لوفسكى Mrs. J. Lofsky وهى باثولوچية متخصصة فى أمراض الحديث، فى مصحة تورنتو، أن نمط الشفاء قد يتحقق باعتبار، أين ، وبأى سرعة، وما عدد الكلمات التى اكتسبت.

عن طريق مفاهيمه وأفكاره. والخطأ الذى يقع فيه المعالج هو أن يساعد مريض الحبسة على إعادة التعلم للغة بتوضيح معانى ودلالات أشياء بسيطة عادية، بينما كان يجب أن تكون خطته تتجه لتعليم المريض كيفية التعرف على ما حوله واستعادة ما بداخله، وهكذا يمكن استعادة مفرداته اللغوية مرة أخرى. على سبيل المثال، فالمرضى يطلب منهم أن يلمسوا أنوفهم، وأن يلمسوا ركبتهم إلى آخره ويتم ذلك على فترات بعد الإصابة بالسكتة حتى يقف الإخصائى على مستوى فهمهم للعبارات التى يسمعونها ، ويقوم المعالج ببناء حكمه على عدد الأسماء البسيطة التى أمكن للمريض تعرفها وفى هذا المجال فقد غاب عن ملاحظة المعالج شيئين : إن هذا الاختبار لا يتطرق لاختبار المقدرة على التعرف على المفردات اللغوية، وأيضا فإن المريض واع تماماً لمفهوم من قبيل "إلمس" وهذا يظهر تناقضات شائعة يسير فيها العمل العلاجى، إن المرضى يتعلمون أسماء الأشياء لأن الاعتقاد بأن هذا التعلم سيكفل لهم مجموعة من المفاهيم مماثلة لمجموعة من الكلمات المفردة، التى بها يمكنهم الاتصال بالعالم مرة أخرى، ولكن المرضى يحتاجون سلسلة عريضة من المفاهيم حتى يمكنهم أن يستجيبوا لمتطلبات القاعدة التى تفترض من بداية تعلم كلمات مفردة . فمثلاً يعرف مريض الحُبسة المفهوم المجرد لكلمة التضامن أو لكلمة الوصايا العشر. هذه المفاهيم تبزغ من خبرة طويلة على مر السنين (تذكر، أن الحُبسة التى أتحدث عنها عن متوسط عمر ٥٥ عاماً) والتى ينظر إليها المريض كجزء من خبرته الذاتية الكلية، ولكن خطط المعالجين فى طريقة تناول هذه الموضوعات مختصرة للغاية، كما سيتضح من المناقشة المفصلة.

وتجربتى كمريض حُبسة، وعملى مع بعض المرضى الآخرين، جعلتنى أعتقد أن نتيجة هذه الإصابات تحدث فوضى، وذلك نتيجة للصراع بين رؤية مرضى الحُبسة لأنفسهم ورؤية الآخرين مثل المعالجين لهم، بما ينعكس بالآثار السيئة على حياة مريض الحُبسة بسبب هذا الصراع ومن المهم فهم السبب المرضى لهذه الاضطرابات. فكل الأفراد الموجودين فى سياق اجتماعى يكونون انطباعاتهم عن الآخرين بالأنماط السلوكية المتبادلة فيما بينهم. ففى البداية، ولوقت طويل، فإن مريض الحُبسة ليست لديه وسائل فعالة لعمل ذلك. والإشارة إلى مقارنة ما اعتادوا على فعله قبل المرض ستكون إشارات فجة غير محددة، وكذلك تبدو الإشارة إلى مدى مقدرتهم على التفكير وعلى رغبتهم فى الاتصال بالآخرين. والكثير من المعالجين عندما

وجدوا أن التفاعل بينهم وبين مرضاهم ضعيف، نظروا إلى مرضى الحُبسة كبشر فارغين، لأنه ينقصهم اللغة التى تؤهلهم للتواصل. والكثير من المعالجين، والذين يعملون وفقاً للنظريات الكلاسيكية لعمل نصفى كرة الدماغ، يمكنهم بسهولة بناء وجهة نظرهم على أساس أن نصف كرة الدماغ الأيسر لمريض الحُبسة خال من اللغة وبناء عليه يحددون نمط العلاج. هذه النتيجة قد تجعل المعالجين يرثون لذلك المريض المسكين ويعاملونه على أنه ناقص فى جزء ما، أو قد يصلون إلى تعاملهم معه كشخص غائب يتلطفون إلى حد زائد على أن من أمامهم ناقصو أهلية.

أما مرضى الحُبسة فإنهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم نفس الأفراد الذين كانوا قبل الإصابة بالسكتة، وأنهم على نفس قدر كفاءتهم السابقة، وهم يتوقعون فى المقام الأول اكتشاف أنهم بشر ناضجون أهل لتحمل المسئولية. وهم مدركون لنقص قدرتهم على استعمال مفردات اللغة فقط. والمتخصصون فى كثير من المستشفيات ومراكز النقاهة، بما فيهم المرضات، وباثولوچيو اللغة، والأطباء والمعالجون، قد كونوا نظرياتهم عن علاج الحُبسة على نفس نمط نظرية التدريب السلوكى الموجودة فى طريقة سكينر، وقد تكونت قناعاتهم تلك من خلال الدراسة التى تلقوها والتدريب الذى خضعوا له.

إن التدريب الذى خضعوا له قد زودهم بافتراضات مسبقة عن الحُبسة، سواء كانوا واعين أو غير واعين أو على درجة قليلة من الوعى بذلك. وهيئة العلاج تحكمهم نظريات فقط لكن لديهم كذلك القدرة على الحكم على أى من المرضى يمكنه أن يتوقف عن العلاج، وأيهم يمكنه أن يواصل إعادة تعلم اللغة بناء على اختبارات موضوعية كتلك التى جاءت فى قائمة مصطلحات بورتش Porch ، أو فى كتاب بوسطن عن فن تشخيص الحُبسة، أو اختبارات إلينوى عن القدرات اللغوية النفسية. وفى تجربتى أنا الشخصية مع العديد من الاختبارات، كانت كلها تنحصر فى السؤال الشائع عن ما هو هذا الشيء ؟. وكانت الإجابة : هذه كرة، أو سؤال ما الذى أمامك ؟ والإجابة شوكة ... إلى آخره... حتى الغثيان. لاحظ أن الأسئلة تتعلق بموجودات بسيطة، وأشياء صماء، ولكن لا تتعلق بأفكار مجردة أو مفاهيم.

وعدم قدرتهم على معارضة المعالجين وفروضهم الغير صحيحة، سببت للمرضى إحباطا واضطرابا،

مع ما أضيف عليها من مبالغات فى بداية المرحلة الأولى من مرض السكتة، وسببت فيما بعد فقدان الشعور بالمقدرة الذاتية، وجعلت المستقبل غير مؤكد. وفى أثناء شهور التماثل للشفاء عندما تتداخل تلك العوامل السابق شرحها، فإن مريض الحُبسة يواجه بالكثير من العمل الشاق فى محاولة لاستعادة المهارات اللغوية، دون ضمان للنجاح، أو أداء مهامهم السابقة، وهكذا تصبح المحاولات غالباً معوقة لإكراه قدرات مريض الحُبسة على الظهور، وهكذا بالنسبة لقوى الخلق ومنازع الإنسانية فيهم. فلابد أن يعملوا بشكل مكثف على غير استعداداتهم الجسمانية ومخاوفهم، وضد المفاهيم والأفعال السابقة لكثير من الناس كالذين لا يتمتعون فى كثير من الأحوال بمقدرة كبيرة على اتخاذ القرار. وهذه القدرة ليست أقل أثراً من المفاهيم المسبقة للمعالجين فيما يختص بطبيعة وعلاج اضطرابات مريض الحُبسة.

والحاجز الرئيسى فى إلقاء ضوء على حالة مريض الحُبسة، هى التناول القاصر فى تعليم مرضى الحُبسة. والاتجاه إلى معالجة مرضى الحُبسة بطريقة الترجيع الخلفى، قد أدى إلى نهج طرق بسيطة للتعليم مثل بطاقات الوميض. وحتى فى مجال تعليم الكبار من الأسوياء، فإن قيمة عرض أشياء بسيطة كطريقة للتعليم يخضع أيضاً للتساؤل. والصورة التى استخدمت معى فى الأحاديث التى جرت بينى وبين الباثولوجى، كانت رسماً لعائلة تقليدية فى إحدى الضواحى،الزوجة فقط (لأن الزوج قد افترض أنه فى العمل) والأولاد، ووعاء الطهى، والمطبخ، والخضرة تظهر فى الخارج. وكان السؤال " ما الخطأ فى هذه الصورة " ؟ والإجابة كانت " يظهر فى الصورة كرسى برجلين اثنين وليس بثلاثة أرجل، وماء الصنبور يسيل " وهكذا . وكانت وجهة نظر المعالج هى تصنيف أفعال الحركة كمثال على متزامنة بروكا . والصورة توضح قبول لا يخضع للتساؤل عن شوفينية الذكور (مغالاتهم فى الوطنية). وقليل من الصور تنتمى لعالم الكبار مثل المحفظة الجلدية ، أو عاملة التليفون، وليست هناك مناظر عن العمال أو الآلات. ولم تستخدم أى صور فوتوغرافية.

ومثل هذا الاختصار قد أعاق التجربة الحقيقية لمريض الحُبسة، والهامة بالنسبة للمعالج، والفيلسوف، وعالم اللغة، ومصممى الاختبارات كوسيلة مساعدة فى فهم اللغة والمفهوم. والغرض المؤكد لدى المعالجين عن عدم وجود المفهوم، إلا إذا عُبر عنه باللغة، كان موضعاً للوم والمؤاخذة.

والمثال الكلاسيكى عن هذا الاختصار موجود عند ديكارت

" (٢) تقسيم أى مشكلة أقوم بفحصها إلى أجزاء كثيرة قدر الإمكان، مما يساعدنى فى حل المشكلة على أفضل وجه.

(٣) أدير أفكارى بطريقة منظمة، بادئاً بأبسط الأمور، تلك التى يسهل معرفتها، نزولاً تدريجياً بخطوات عملى إلى أعقد أنواع المعارف، حتى أكون نظاماً فكرياً حتى لو كان الأمر الذى أتطرق إليه ليس فيه أسبقية لعنصر من عناصره على الآخر." (٨)

ولا زالت العقاقير العلاجية وقتية. وأسوأ من ذلك، ووفقاً لملاحظات بعض المسئولين فى مجال علاج الحديث، أصبح عمل المختصين" استخراج الحديث" بدلاً من اللغة وأنا هنا أضيف أن " أستخراج الحديث يعنى على وجه الخصوص اللهجة وبعض قواعد اللغة، بناء الجملة وبنية الجملة»، كما تنتقل من المختص إلى المريض. ومن تجربتى فى المستشفى ومركز التأهيل، كانت عملية "استجلاب الحديث" تتم بملء الفراغات فى نموذج معروف بحضور المعالج أو على الكمبيوتر. وباستخدام الكمبيوتر يمكن للمريض أن يملأ الفراغات، خطوة عملاقة إلى استعادة آدميته. وعلى عكس الطريقة المختصرة " لاستجلاب الحديث " فإن اللغة نسيج متصل فسيفاء منقوش بالحديث، والقراءة، والكتابة، وفوق كل ذلك مبنية على أساس من الأفكار والمفاهيم.

وفى هذه الأحوال التى يتم فيها الاختصار، يبدأ مريض الحُبسة فى الاعتقاد تدريجياً بأنه أبله، أنه يعامل كما هو فى الواقع. وحيث أن المؤسسات النظامية والبيروقراطية تشجع الاعتقاد والاعتماد على النظام الطبى، وحيث لا يقرون التمرد، فإن مريض الحُبسة فى المتوسط تحت هذا النمط من الضغوط، وبدون أية وسيلة لإظهار الاعتراض بالألفاظ المنطوقة، فإنه تحت ضغط مستمر ليتقبل أنه فى واقع الأمر غبى أبله. ولا عجب إذن أن بعض المرضى يتوقفون عن محاولة استعادة اللغة. وهنا يخلق شخص بليد خامل . ولن يستطيع الفلاسفة ولا المعالجون الوصول إلى مزيد من الفهم للغة المريض أو مفاهيمه.

---

(٨) الكتابات الفلسفية لديكارت Descartes' Philosophical Writings ترجمة ا. أنسكومب و. ب جيتش، لندن، أوراق محفوظة فى جامعة نلسون، The Open House, 1954, in Discourse on the Method صفحة ٢٠-٢١.

ولذا اقترحت مقولة جديدة، لاستخدامها فى الكتابات التى تتناول مرض الحُبسة : " الانعكاس اللغوى الذاتى ".

١- اللغة هى اللغة، كما أن الوردة هى الوردة.

٢- الذات ذاتية التوجه، أو أنا داخل ذاتى بنفس العبارة المألوفة لكانت.

٣- الانعاكسية - أى صورة المرآة بمصطلح البونية. وقد قال سقراط إن الحياة التى لا تخضع للفحص والتأمل لا تستحق أن تعاش، والانعكاسية لها كل من الوجهين الفاعل والمفعول، أى صورة المرآة.

والمعادلة هى أن اللغة + أنا فى ذاتى + صورة المرآة للفاعل والمفعول = التقدم نحو امتلاك ناصية اللغة، ويتضمن أن المسئولية تكمن داخل ذات الإنسان.

ربما كانت المعادلة شديدة الغموض، سوف أكون محدداً وأتوسع فى شرح تلك الفقرة.

إن المقولة المعتدلة ، المسماة البيانات الموضوعية والعلاج، تفيد أن المتخصص هو ملاحظ وظيفته إعادة شرح العالم لمادته، أى المريض، وهو يحدد ويحكم إذا ما كانت مادته تستجيب. وهكذا يهمل الفهم المتوالى الحدوث للدور الفعال والخلاق للمريض فى موقفه الذاتى من عملية التعلم (٩)، والنظام الحالى من العلاج هو أن مريض الحُبسة سيظل دائماً مجهولاً فى العملية، مما يسمح باعتبار وظيفة المعالج هى الملاحظة الموضوعية، أى تحديد وفحص، ثم أخيراً، إصدار الحكم. وهنا فإن المريض والمعالج كلاهما سيدركان دون وعى هذه القسمة فى أدوار المعلوم والمجهول (المعالج فى مقابل المريض) ، وهكذا فإن الضغوط تصبح مقبولة ومتطابقة معهما . وأحد هذه الضغوط الهامة هو غياب البديل فى نظام الطبقة المنغلقة على ذاتها، سواء فى المستشفى أو مركز العلاج . ويعتقد المعالجون أن مريض الحُبسة يمكنه استعادة اللغة داخل هذا النموذج من العلاج. وهذا لا ينفى وجود باثولوجيين يقومون بعملية إبدا ع فى استعادة اللغة . وعلى أساس الأحوال، فطريقة الملاحظة، والتحديد وإصدار الأحكام، ليست هى أكثر الطرق

---

(٩) مقولة هيدجر Heidegger عن "الحذر" ، تصبح مقولة مناسبة تماماً لهذا التلقى من الباثولوجى الحديث إلى المريض، والعكس صحيح، حيث يستطيع أحدهما التعلم من الآخر والسخرية واضحة فى هذا الموقف فالمنشآت الطبية عادة تعتقد أن البيانات الفسيولوجية تستقيها من المريض، وهنا وبناء على المعلومات التى حصلت عليها من المريض تقيم أو تغير النظرية التى ستقوم عليها ممارستها للعلاج.

دينامية فى التعليم، إذ أنها تختلط بعملية أداء الأدوار (المعلوم والمجهول والذات والموضوع) ، وهكذا تعمل ضد عملية تعلم حقيقية. ويتضاعف ذلك الوضع فى المؤسسات ذات التسلسل الهرمى، عندما يتطلب المريض المتمرد مجهودات خلاقة من إدارة باثولوچى اللغة. وفى تجربتى أن المريض عندما يظهر عدم الرضا عن افتراضات باثولوچية اللغة، فإن المؤسسة تنحاز إلى جانب الباثولوچى. ولسوء الحظ فإن ذلك ليس دائماً الوضع الأمثل.

والمثال المعبر عن عدم ملاءمة هذه المقولة المتحفظة بنيت على أساس الاختبار الذائع الصيت الذى تبناه معهد التكنولوچيا فى ماساشوستس، بالاشتراك مع إدارة شئون الجنود فى الولايات المتحدة. وقد خلص هذا الاختبار إلى أن المعالج له وجهة نظر موضوعية فى المريض. وقد عرضت أشياء مألوفة مثل السكين والكبريت على المريض بالحُبسة، وأجاب أو أشار أو ألمح إلى معرفته بالشىء. وعندما تعرضت لهذا الاختبار تمردت وشرحوا لى أن هذا الاختبار يجرى لتحديد وجود اللغة . إن الاختبار يحوى وحدة واحدة، الأسماء، فهو لذلك غير مناسب بصورة تدعو لليأس فى قدرته على إعادة استجلاب تعقيدات وتركيبات اللغة، فاللغة دائماً تعمل "كجشطلت" أو وحدة لا يمكن تجزيئها، ولا يمكن تفتيتها إلى أجزاء بسيطة. وما يجرى الاختبار عليه هو جزء واحد، الأسماء البسيطة. وهذا يعيد التناقض حيث أن المعالجين يبدو أنهم لا يدركون، إذا ما كنت قادراً على فهم المفهوم متضمناً فى التعليمات، ففهمى للكبريت يتم إذا ما عرفت الأشياء الأخرى المحيطة، وهذا فقط ما يؤكد امتلاكى للمفاهيم ، وليست اللغة كما قدمت لى.

والانعكاس اللغوى الذاتى على العكس، مقولة تحدد أن مريض الحُبسة الناضج قد استعاد اللغة التى فقدها، وكذلك المفاهيم التى تتضمنها. والنموذج الطبى ليس لديه مجال لادراك هذه الحقيقة، فالمعرفة السابقة والحالية للمريض لا تدخل فى البرنامج الذى يهدف ببساطة إلى تعليم اللغة، وهو كذلك يتجاهل الحقيقة التى مؤداها أن قدرة الفرد البالغ للتأمل الذاتى، سوف تدخل فى عملية إعادة بناء أو إعادة تذكر اللغة . إن مريض الحُبسة البالغ لديه المقدرة على إيضاح قواعد وبنية اللغة، وحتى مع ذلك فهم يتلقون تدريبات لغوية قليلة، رغم القصور المؤقت نتيجة لمرضهم.

فما الفرق بين إعادة العلم وإعادة بناء اللغة ؟ هذا جزء آخر شديد الأهمية فى هذا المقال. إن عبارة "إعادة التعلم" مفترض أنها تقوم بين باثولوجى الحديث وبين تلميذه. فمعالج اللغة يلاحظ، المريض، ويحدده موضوعياً، ويشخص ويحكم المريض، ثم يصف البرنامج اللازم له . وعملية إعادة التعلم، هنا هى فى واقع الأمر علاقة بين (محترف) ، (هاو) . فلا مساواة بينهما . فأحدهما يعرف مالا يعرفه الآخر. هناك تبعية من جانب المريض ، بنفس نمط علاقة العبد والسيد التى وصفها هيجل.

"والتأمل اللغوى الذاتى" مقولة تسمح لمريض الحُبسة بدور إيجابى، مدفوعاً بالمحيط الاجتماعى. والمعرفة السابقة تعمل كقاعدة لهذا الجهد، وينشأ فهم متبادل بين المريض والآخرين بأنه قد استعاد الأداة التى يستعملها أفراد البشر ليعبروا عن وجودهم وقيمتهم بالنسبة للآخرين، ومهاراته التأملية تستخدم فى عملية إعادة بناء اللغة.

ونموذجاً من هذا النوع قد تناول موضوع إعادة بناء اللغة، قدمته نجمة السينما باتريشيانيل والتى تمثل الآن فى التلفيزيون التجارى والسينما ، وبعد إصابتها بالسكتة، استعادت طلاقة الحديث. لم يكن هناك علاج معجز. وواحد من أهم الأسباب التى شاركت فى شفائها ، هو التفاف مجموعة من المتطوعين فى الضاحية التى تعيش فيها ، وقريباً من بيتها فى انجلترا ، والذين تدخلوا بهذه الطريقة فى العلاج حتى تكون نوع من الحركة الشبه جماهيرية، وبينما لا تكون هذه الحالة نموذجا ، فإن المبدأ يظل صالحا وهو أن المشاركة البنّاءة على أساس من التسليم بما يمتلكه المريض من معارف ومهارات، هى أسلم الطرق للوصول إلى الهدف (١٠).

وبناء على هذا المبدأ ، وكمريض حُبسة أنا نفسى، بدأت تجارب مع مرضى فى نادى تورنتو للحديث ومرضى السكتة، وهى وكالة تطوعية. معاً بدأنا نستعيد بناء لغتنا .

وعلاجى الجديد من نوعه اقترحه على البروفيسور توماس د. لانجان ، من قسم الفلسفة فى جامعة تورنتو . وأطلق عليه اسم العلاج المثالى أو النموذجى، وكمثال ، سوف أسرد حالتين عن (م. ، أ) من

---

(١٠) مرض السكتة يصيب أحد أفراد العائلة ، بقلم فاليريا إيستون جريفث Valeria Easton Griffith لندن، مجموعة بتجوين ١٩٧٠.

تورنتو للحديث ومرضى السكتة، وكلا المريضين الناضجين ظلا ثمانى سنوات مريضاً حبسة بعد إصابتهما بالسكتة. وكلاهما كف عن الاشتراك فى البرنامج التقليدى الموجود فى الكتب الدراسية العادية، على أرفف مكتب إدارة علاج أمراض الحديث. هذا البرنامج يستخدم بطاقات الوميض وملء الفراغات فى الجمل إلى آخره من التدريبات، (م.، أ) كانتا إمرأتين فى حوالى الخمسين من عمريهما.

واقترحت أن تستخدم كل من (م. ، أ) أربع طرق بسيطة، القاموس المختصر البسيط، ونوتة المذكرات ، وشريط تسجيل، والجريدة اليومية أو المجلة المفضلة. كنت أنطق الكلمة بينما (م. ، أ.) تلاحظان شفتاى بعناية ثم استخدمت كل من (م. ، أ.) مرآة حلاقة لكى تساعدهما فى تقليد نطقى، وأعدنا هذه العملية، وصححنا ما وقعنا فيه من أخطاء حتى وصلنا تقريباً إلى الصواب.

ولممارسة الكلام، كانت (م.) وزوجها يسجلان الحديث العادى بينهما ويستعملان المحادثة المسجلة، وكانت (م.) وكجزء من واجبها المنزلى، تقوم بتصحيح الجزء الخاص بها فى الشريط من حيث القواعد ومخارج الألفاظ وبالتالى فأنا كجزء من واجبى المنزلى أصحح لها الشريط، ولممارسة الكتابة، اخترت فى البداية، كبرنامج لـ (م.) أن تكتب خطاباً لعائلتها. وهذا يجرى وفقاً للتدريبات المألوفة لمعالجى أمراض اللغة عند اختيارهم برامج الكتابة. ولكنه كان غير ناجح بالنسبة لها. وهكذا بدأت محاولة أخرى، سألتها: ماذا تفضلين أنت ؟.

ولدت (م) فى كويبك. كانت مهتمة بالسياسة، خاصة وأن ذلك العام كان عام الانتخابات الفيدرالية. وهكذا انتهزت الفرصة لكى أقترح عليها أن تكتب فقرة موجزة عن مستر ملرونى، قائد التورى متضمناً الخطوط العريضة التى أوضحتها لها.

كانت أيضاً مولعة بالشعر، خاصة الشعر الهزلى ، وكانت سعيدة لأنها تكتب هزليات لأن النبرة فى الشعر تتواءم مع طبيعة النبرات التى يمدها المخ لمريض الحُبسة.

وظلت ثمان سنوات تناضل فى تعلم اللغة، واعتبرت حالة ميئوس منها، ولذا فقد هنأنا أنفسنا باهتماماتها الجديدة لكنى كنت غير مستريح.

ما الدليل على أن العلاج الجديد يؤتى ثماره ؟ لقد برهنت فقط على أن نظام العلاج التقليدى فى المستشفى كان خاطئاً، لأنه فشل أن يتعامل برقة مع اهتمامات المرضى.

وبرهانى على طريقة العلاج الجديدة يدور فى حلقة مفرغة. فأنا متحير من (أ.) المرأة التى لم تستطع فى البداية إلا أن تنفس لا تتلفظ ، " إذن لا مفر"

وجربت المرآة وشريط التسجيل ، والقاموس المختصر، وحصلت على نتائج دون الحد، والمفتاح هو أن أناقش اهتمامات المرضى، وهكذا سألت (أ.): ما هى هواياتك ؟ لثمانى سنوات لم تستعد مقدرة الكتابة، ولا القراءة، ولا المناقشة الشفهية. وكتبت قائمة بهواياتها، وكان عليها أن تشير إلى اهتماماتها بإيماءة من رأسها "نعم" أو "لا" وكانت محايدة فى كل البنود إلا بندا واحداً. الأشخاص عند هذا كانت تبدى حماساً.

وفى المرحلة الثانية اشتريت مجلة بيبول People وأعطيت (أ.) المجلة، وفتحت على قائمة مختصرة بالمحتويات، واختارت صورة جين فوندا مع قصة منشورة . وطلبت من (أ.) أن تقرأ فقرة واحدة ، هذا كل ما فى الأمر فقرة واحدة ، وفعلت ذلك بشق الأنفس، قرأت لنفسها، وركزت وتفهمت كل ما يخص التفاصيل الشخصية عن جين فوندا ثم أخذت المجلة منها، لأن القراءة بنجاح، يعنى فهم معنى ما تقرؤه ثم أعتصرت (أ.) بمعنى استعمال إشارات مكثفة، عما إذا كانت قد فهمت التفاصيل الدقيقة للفقرة وتعمدت خلط الإجابات "نعم" أو "لا" على سبيل المثال قلت جين فوندا اشترت صالونها الفنى أشارت (أ.) "نعم".

وتسارعت خطى فصولنا لدرجة كبيرة، وتوسعت إلى استعمال سلسلة كاملة من الأصوات الكلامية مع بعض القواعد البسيطة. وأقمنا توجهنا على أساس أن (م. ، أ.) وأن كل منا له خلفية صلبة من الفهم والهدف. وكان هذا هو افتراضى. ومن قبل أحسست بضبابية تحيط بهذا الفرض. معتبرا أنه مجرد مجس

لبداية العمل، وبعد تجربتى مع (م. ، أ.) بدأت فى كتابة هذه الدراسات العلمية، فلدى الآن براهين كافية، فقد تكلمت (أ.) ثانية بعد ثمانى سنوات من الصمت. (ارجع أيضاً إلى المخطوط الأصلى " نحو أفضل عالم ممكن ").

والنقاط الأساسية التى استكشفتها خلال تجربتى هى :

١- أن مريض الحُبسة يعرف اللغة فعلاً .

٢- أن مريض الحُبسة يستعيد اللغة بإعادة بناء قواعدها، وتكوينها وفونيماتها (الوحدات الصغيرة للكلمة).

٣- أن مريض الحُبسة يعرف فعلاً المعانى التى للأشياء المعروضة عن طريق اللغة وهذا يضعه مفاهيمياً فى متناول اللغة.

٤- أن الإحساس بالمغامرة ، والكتابة، الذى يحدث بسبب الحرمان المفاجئ من اللغة، يجب أن ينقل بوضوح إلى المحيطين به.

والتجربة قد أوضحت لى أن أغلبية المعالجين يعتقدون عن يقين بأن المريض الذى يفتقد اللغة ليس لديه إدراك، أو فهم ولامفاهيم. ولذلك فالمريض عليه أن يعيد تعلم اللغة، من أبسطها إلى أكثرها تعقيداً، وهنا يوجد تناقض واضح – إن المريض يتعلم اللغة لأن معرفة دلالات الألفاظ وتطورها موجود فى مخه، وعقله، حتى النخاع، وهناك حيز للتحرك داخل أنظمة إعادة التأهيل وفى عقل المعالجين من يوم لآخر، لكل نوع من أنواع العلاج للأشخاص المختلفين. والتغير قد نظم عن طريق جمعيات معينة، ونتائج التجارب إما وضعت وفق نظام دولى تماماً، أو حجبت تماماً والاختيارات نادرة، والبرامج المفصلة على الأفراد غير موجودة، ولسوء الحظ فإن التغير الحقيقى لمريض الحُبسة يتطلب برامج خلاّقة، ونوعاً من الحرية من جانب المعالج مما لا تتيحه أنواع العلاج اللازم توافرها فى مرحلة إعادة التأهيل.

*****

وقد نحت الفلاسفة المحدثون من أمثال دريدا مصطلحاً أسموه (هدم البناء)، ولهم تفسيراتهم الخاصة بهم فى استخدام هذه العبارة فى اللغة العادية. وسوف استخدم مصطلح الفلاسفة الفرنسيين مغيراً المصطلح من (هدم) ، إلى (إعادة البناء)، عندما أتحدث عن اللغة العادية. وتعريفى للمصطلح قائم على

أساس تجربتى فى مرض الحُبسة. (وهدم البناء)، هو الفقدان المفاجىء للمهارات اللغوية بناء على سكتة يصحبها حُبسة.

على سبيل المثال كان عندى مفهوم واضح عن زوجتى وأنا فى عربة الإسعاف، لكنى نسيت اسمها، وكنت أعرف ذاتى لكنى نسيت اسمى أيضاً، وظللت لمدة شهرين أعى تماماً مفهوماً واحداً محدد المعالم عن فيلسوف يونانى، لكنى نَسيت اسمه.

حدث (هدم بناء) اللغة فى ثانيتين فقط، عملية عكسية للحظة التنوير المفاجئة فى تقاليد البوذية لكن المفهوم موجود.

وبالمقارنة فإن (إعادتهم البناء) هو عملية طويلة، وبطيئة، ومؤلمة (وإعادة البناء) مرتبط بالكلمات، ولكن الاهتمام الأساسى متجه للمفهوم. والفيلسوف اليونانى الذى كنت على إدراك بمفهومه هو سقراط، ومن خلال ضبابية كثيفة، نطقت باسمه يوما ما بمقاطعه الثلاثة، بينما ظل أفلاطون رغم أنه أبسط لغوياً فى النطق، ظل هاربا منى. وبالمثل قلت "هيدجر" قبل أسابيع من استطاعتى نطق" كانت" "أو هيجل". فما معنى هذه الظاهرة ؟ إن الأمر يتطلب مزيداً من البحث. كنت أمتلك شعورا حدسياً بأن هناك نوعاً من المفاضلة أو (نزعة المحاباة)، والتى كان لها كبير الأثر فى هذا التالى للتذكر.

وباثولوجيى الحديث وصفوا عملية استعادة اللغة على أنها (تعليم). فهل لى أن أعترض ؟ " التعلم "وصف زائف لأن :

١ - مفهوم اللغة، القواعد والتركيب يظلان كما هما فى ذهن المريض بالحُبسة.

٢ - مريض الحُبسة يمر بتجربة من قبيل (إنها على طرف لسانى) وإعادة البناء، وهى همزة الوصل ما بين اللسان والمخ، تصبح صعبة بسبب الاضطرابات والتوجهات التى يحدثها المرض. وهناك أيضاً صوت صفير دائم يدوى فى منتصف قشرة الدماغ بين نصفى كرة المخ، هذا الصفير ليس القدرة على التخيل، وكان لدى إحساس من العناد الدائم ، ووفقاً لطبيبى، فإن أغلب مرضاه بالحُبسة مروا بنفس هذين الشعورين، وهذا يشترك مع الإحساس بأن الفرد يتذكر اللغة لكنه ينسى الكلمات مؤقتاً.

٣ – هناك علاقة متبادلة بين العلاج الفسيولوچى لنقطة الاشتباك العصبى والأعصاب، وبين ما يحدث للغة فى المخ. وفى متزامنة بروكا، كان هناك خمس نقاط اشتباك عصبى فى المخ والتى تحكم اللغة، كانت متوقفة عن العمل، وبالممارسة العملية، فإن (٩٥) فى المائة من القواعد وبناء الجمل والمفردات أمكن شفاؤها. وتجربتى الخاصة هى التى كشفت عن أن (٩٥) فى المائة من القواعد والتراكيب والمفردات قد أمكن استعادتها وأنا مقتنع بأن مريض الحُبسة يمكنه استعادة اللغة بالطرق التقليدية التى وضعت فى الجزء السابق.

ومن منظور مريض الحُبسة، فإن الهدف هو إعادة بناء اللغة حتى تصبح متحدثاً وقارئاً وكاتباً مؤهلاً، وهذا يتضمن إعادة بناء القواعد، والتراكيب، والفونيمات، واستعادة المفردات الكلامية، وأنا قد تغاضيت عن محتوى المعانى، والفهم، والقواعد، وقواعد العلامات، لأن مريض الحُبسة يفهم فعلاً تذكر اللغة.

****

ومن تجربتى الشخصية فإن هؤلاء الذين ذكروا فى متزامنة بروكا، قد أعيد بناء لغتهم على النحو التالى :

١ – الأسماء الشائعة العادية من السهل تعلمها، واستنتجت أن ذاكرة الأسماء العادية لم تتوقف، إنما فقط أصبحت مخدرة داخل الجهاز العصبى.

٢ – الأفعال المعلومة، فقدانها واستعادتها والتى كانت من الأعراض فى متزامنة بروكا، استغرقت منى حوالى ستة أشهر بمساعدة المعالج، ومرة أخرى استنتجت أنها لم تكن متوقفة ولكنها مخّدرة.

٣ – الصفات، والظروف، والكلمات ذات المقاطع المتعددة استحضرتها بسهولة.

٤ – كلمات الوصل مثل (و ، أل ، من ، ثم)، وهكذا كانت أكثر صعوبة واستغرقت فيها أربع سنوات لأسترجع ٧٥ فى المائة فقط منها.

٥ – البادئات Prefixes والناهيات Suffixes كانوا يمثلون صعوبة حتى بعد مرور أربع سنوات، رغم العمل الكثير والتدريبات المتنوعة.

٦ – عندما أسترجع ما قرأته، كنت غالباً أستعمل مرادفات على سبيل المثال أقول "مرحا" عن كلمة "سعيد" أو "شفاف" عن كلمة "واضح" وكان ما أحققه من قراءة دقيقة كان حوالى ٨٥ فى المائة.

٧ – كانت تواجهنى مشكلة خاصة هى خلط المتطابقات، خاصة فى العلاقات المتطابقة التى تناقض الواحدة منها الأخرى، فمثلاً أقول "جدى" بدلاً من "الابن بالمعمودية" أو أشير لنفسى على أننى الزوجة بدلاً من الزوج.

٨ – كنت أكون الجمل المركبة والجمل الفعلية من الأفعال المساعدة واسم المفعول وصيغة المصدر، وبدأت السيطرة على تكوينى للجمل تكوينا سليماً بعد تسع سنوات.

٩ – ظلت الأسماء الشخصية وأسماء الأماكن بالنسبة لى معتمة تماماً، وظللت أتمرن على ذلك بناء على اقتراحات(فوكولت) فى كتابه نظام الاشياء(١١) Foucault: The Order of Things

لأن الأسماء هى الأجزاء المفطورة فى اللغة، وهى المادة الخام لقواعد اللغة وتكوينها دون تركيب محدد.

وخلصت إلى أن اللغة لا تزال فعالة عند مريض الحُبسة، وليست منتهية لكنها مخدرة، والأعصاب المخدّرة تكون حوالى (٧٥ إلى ٩٥) فى المائة من مجموعها الكلى أما الباقى فقد دمّر، حوالى (٢٥ أو ٥) فى المائة.

وعلى أى الأحوال فإن سهولة التكيف والمرونة الموجودة فى الجهاز العصبى فيما يختص باللغة معروفة تماماً. هناك أكثر من طريقة لتعذيب القطة، والصعوبة عندى كانت فى إعادة بناء كلمات مترابطة، والنهايات والأفعال المركبة. والحقيقة التى مؤداها أن اللغة الصينية ولغات أخرى ليست بها تصريفات للأفعال أو أدوات للتعريف، تعنى أن افتقار مرضى الحُبسة لها بعد مرور فترة من الوقت، تؤكد استمرار قدرتهم على إعادة بناء اللغة. وببعض الإحساس بالمغامرة فى مجال اللغة مع قليل من الحظ ، وجرأة وقوة وخيال، فإن مريض الحُبسة يجب أن يكون قادراً على استعادة اللغة إلى حد كاف للغاية.

ومن وجهة نظر بعض السلطات التقليدية. فما هو منظور مريض الحُبسة ؟ هـ. هيكاين H. Hecaen م. ألبرت فى كتابهما علم النفس العصبى البشرى، فى الفصل بعنوان (الشفاء من مرض الحُبسة)، كانت لهما نظرة قاتمة عن ما هو متاح عن مرضى الحُبسة، رغم أنهم قد لا يستعيدون الكثير من مهارات اللغة، فربما كانوا موفقين فى التكيف الاجتماعى! فما هو التكيف الاجتماعى ؟ إن المؤلفين ليس

(١١) نيويورك، مجموعة كتب Vintage ، الفصل الرابع، الكلام ، صفحات من ١١٧ – ١٢٠.

لديهم تعريفاً دقيقاً هل هو استعادة بنية اللغة أو التزام البيت مكتفياً بمشاهدة التليفزيون، دون قراءة جرائد، وبدون تدريبات عقلية أو جسمية، وأهم من كل ذلك الرضا بالتشوش والحديث والكتابة والقراءة المتلعثمة هل هذه هي الحياة ؟ إن مريض الحُبسة ليس أبلها بل هو فقط بطيء ومتعثر، بطيء في الاستجابة للحديث، والقراءة والكتابة. وكمريض حُبسة أنا نفسي كانت لي ميزة سلبية مشكوك في نتيجتها أكثر من الشخص العادي، فالشخص العادي سريع في محاباته وانحيازاته، لكن مريض الحُبسة يجب وهو لذلك يكون متأنياً في إجاباته . إن لديه إحساساً أكثر فورية بالنضال المحيط به حتى يستطيع وضع أفكاره في لغة.

الخاتمة :

١ - يعتبر المفهوم رئيسياً بالنسبة لإعادة بناء اللغة. وقناعتي أن المفهوم يظل موجوداً في داخل مريض الحُبسة ، وبمساعدة التأمل الذاتي، وبالحديث المتوازن مع المعالج، ومع الأسرة، ومع الزملاء المساعدين له، يمكن لمريض الحُبسة أن يشفي تماماً ويستعيد لغته.

٢ - وهناك مقولة أخرى للاستعمال في الكتابات الخاصة بمريض الحُبسة تم اقتراحها : الانعكاس اللغوي الذاتي، بدلاً من النموذج العلاجي الذي يستخدم الملاحظة الموضوعية ، والمساندة والاختبار.

٣ - واللغة سواء أكانت قد أعيد بناؤها أو عادية، هي حوار، تفاعل اجتماعي بين متساويين.

٤ - حيث أن مريض الحُبسة البالغ يعرف اللغة أساسا، فإن عملية استعادة اللغة هي إعادة بناء، وليست إعادة تعلم.

٥ - هناك توضيح خاص بالمقولات يجب أن يتم بين مريض الحُبسة بناء على السكتة ومريض الحُبسة نتيجة أسباب أخرى.

كتب باثولوجي الأعصاب جون مارشال John Murshall يقول :

قال كانت : " إن الروح ككل موجودة في كل مكان، في جسدي ومجموعها الكلي موجود في أجزائه...، ويبدو من غير المحتمل أن ننجز أي نتيجة بالنظر إلى برهان سيكولوچي مباشر بناء على نظرية

للتخمين أو الحساب العشرى، وهناك إحساس بأن النظام أكثر من مجموع أجزائه، رغم أن شيئاً لم يضَف إلى أجزائه. وتحقيق نظريات التخمين والحساب العشرى تعنى أن هناك شيئاً قد أضيف ! (١٢)

****

وفى الفلسفات الغربية والهند - أرية هناك براهين وشواهد على هذا الزَعْم . وبرهانى موجود فى تجربتى الذاتية وعلى صفحات هذا المقال - دليل وبرهان أخرس فى جسدى الدامى وفى عقلى.

BIBLIOGRAPHY

ALBERT, MARTIN L., *The Bilingual Brain: Neuropsychological and Neurolinguistic Aspects*. New York, Academic Press, 1978.

AURELIA, JOSEPH C., *Aphasia Therapy Manual*. Danville, Ill., Interstate Printers & Publishers, 1974.

BACKUS, OLLIE LUCY, *Aphasia in Adults; the Rehabilitation of Persons with Loss or Disturbance*. Ann Arbor, University of Michigan, 1945.

BAER, WILLIAM P., *The Aphasic Patient: a Program for Auditory Comprehension and Language*. Springfield, Ill., C.C. Thomas, 1976.

BALLET, GILBERT, *La langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie*. Paris, Alcan, 1888.

12 *Models of the Mind in Health and Disease*, in the collection, *Normality and Pathology in Cognitive Functioning*, Ed. A.W. Ellis, New York Academic Press, 1982.

BASTIAN, HENRY CHARLTON, *A Treatise on Aphasia and Other Speech Defects*. London, Lewis, 1898.
BATEMAN, SIR FREDERIC, *On Aphasia or Loss of Speech and the Localisation of the Faculty of Speech*. London, Churchill, 1890.
BENSON, DAVID FRANK. *Aphasia, Alexia, and Agraphia*. New York, Churchill Livingstone, 1979.
BLUMSTEIN, SHEILA, *A Phonological Investigation of Aphasic Speech*. The Hague, Mouton, 1973.
BOONE, DANIEL R., *An Adult has Aphasia*. Danville, Ill., Interstate Printers & Publishers, 1965.
BRAIN, WALTER R., *Speech Disorders: Aphasia, Apraxia, and Agnosia*. London, Butterworth, 1961.
BROOKSHIRE, ROBERT H., *An Introduction to Aphasia*. Minneapolis, B R K Publishers, 1978.
BROWN, JASON W., *The Life of the Mind; Selected Papers*. Hillsdale, N.J., L. Erlbaum Associates, 1988.
— *Aphasia, Apraxia, and Agnosia; Clinical and Theoretical Aspects*. Springfield, Ill., C.C. Thomas, 1972.
BUCKINGHAM, HUGH W., *Neologistic Jargon Aphasia*. Amsterdam, Swets & Zeitlinger, 1976.
CANETTA, ROBERT, *Photo Language Stimulation for Aphasic Patients*. Danville, Ill., Interstate Printers & Publishers, 1974.
CAPLAN, DAVID, *Disorders of Syntactic Comprehension*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1988.
— *Neurolinguistics and Linguistic Aphasiology: An Introduction*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.
CODE, CHRISTOPHER, *Language, Aphasia, and the Right Hemisphere*. New York, Wiley, 1987.
COLLINS, JOSEPH, *The Genesis and Dissolution of the Faculty of Speech, a Clinical Study*. New York, Macmillan, 1898.
COLLINS, MICHAEL, *Diagnosis and Treatment of Global Aphasia*. San Diego, CA., College-Hill Press, 1986.
CRITCHLEY, MACDONALD, *Aphasiology and Other Aspects of Language*. London, Edward Arnold, 1970.
DARLEY, FREDERIC L., *Aphasia*. Philadelphia, W.B. Saunders Co., 1982.
DAVIS, G. ALBYN, *A Survey of Adult Aphasia*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1983.
DI PIAZZA, JOSEPH SALVATORE, *Amnesic Aphasia and Goldstein's Holistic Method; An Epistemological System*. Toronto, 1973.
DIMITRI, V., *Afasias, estudio anatomoclínico*. Buenos Aires, El Ateneo, 1933.
DUBNICK, RANDA K., *The Structure of Obscurity; Gertrude Stein, Language, and Cubism*. Urbana: University of Illinois Press, 1984.
EGGERT, GERTRUDE H., *Wernicke's Works on Aphasia: A Sourcebook and Review*. The Hague, Mouton, 1977.
EISENSON, JON, *Adult Aphasia*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1984.
— *Adult Aphasia: Assessment and Treatment*. New York, Appleton-Century Crofts, 1973.
ELDER, WILLIAM, *Aphasia and the Cerebral Speech Mechanism*. London, Lewis, 1987.
FRIEDERICI, ANGELA D., *Kognitive Strukturen des Sprachverstehens*. Berlin, New

York, Springer, 1987.
FROSCHELS, EMIL, *Psychologie der Sprache*. Leipzig, Deuticke, 1925.
— *Psychological Elements in Speech and Expression*. Boston Mass., 1932.
GOLDSTEIN, KURT, *Language and Language Disturbances: Aphasic Symptom Complexes*. New York: Grune & Stratton, 1948.
GOODGLASS, HAROLD, *The Assessment of Aphasia and Related Disorders*. Philadelphia, Lea & Febiger, 1972.
GOODGLASS, HAROLD AND SHEILA, *Psycholinguistics and Aphasia*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.
GRANICH, LOUIS, *Aphasia: A Guide to Retraining*. New York, Grune and Stratton, 1947.
HALPERN, HARVEY, *Adult Aphasia*. Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1972.
HARRIS, RANDY ALLEN, *Acoustic Dimensions of Functor Comprehension in Broca's Aphasia*. Bloomington, Indiana, Indiana University Linguistics Club, 1988.
HEAD, HENRY, *Aphasia and Kindred Disorders of Speech*. New York, Hafner Pub. Co., 1963.
HÉCAEN, HENRI, *Human Neuropsychology*. New York, Wiley, 1978.
— *Pathologie du langage: l'aphasie*. Paris, Larousse, 1965.
HILLERT, DIETER, *Zur mentalen Repräsentation von Wortbedeutungen: Neuro- und Psychology*. Tubingen, Narr, 1987.
HOOPER, CELIA R., *The Older Aphasic Person: Strategies in Treatment and Diagnosis*. Rockville, MD., Aspen Systems Corp., 1984.
JACKSON, JAMES H., *Selected Writings of Jackson*. Edited by James Taylor. London, Hodder & Stoughton, 1932.
JAKOBSON, ROMAN, *Fundamentals of Language*. The Hague, Mouton, 1980.
— *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*. Frankfurt, Suhrkamp, 1969.
KEITH, ROBERT L., *Speech and Language Rehabilitation; A Work Book for the Neurological Speech Pathologist*. Danville, Ill., Interstate Printers & Publishers, 1972.
KELLER, ERIC, *Vowel errors in Aphasia*. Toronto, [s.n.], 1975.
KERTESZ, ANDREW, *Aphasia and Associated Disorders, Taxonomy, Localization, and Recovery*. New York, Grune & Stratton, 1979.
KINGDON-WARD, *Helping the 'Stroke' Patient to Speak*. London, J. & A. Churchill, 1969.
KLEIN, ROBERT, *The Clinical Examination of Patients with Organic Cerebral Disease*. London, Cassell, 1957.
KOCK, JOSSE DE, *Éléments pour une étude linguistique de langages "néologiques" d'or*. Geneva-Paris, Slatkine-Champion, 1985.
KUSSMAUL, ADOLF, *Die Storungen der Sprache: Versuch einer Pathologie der Sprache*. Leipzig, Vogel, 1885.
LECOURS, ANDRÉ ROCH, *Aphasiology*. London, Bailliere Tindall, 1983.
LESSER, RUTH, *Linguistic Investigations of Aphasia*. London, Cole and Whurr, 1989.
LONGERICH, MARY COATES, *Aphasia Therapeutics and Jean Bordeaux*. New York, Macmillan, 1954.
LUBIN, CARL KENNETH, *Language Disturbance and Intellectual Functioning*. The Hague, Mouton, 1969.
LURIA, ALEKSANDR ROMANOVICH, *Traumatic Aphasia; Its Syndromes, Psychology and Treatment*. The Hague, Mouton, 1970.
MARTIN, BLANCHE RALSTON, *Communicative Aids for the Adult Aphasic*. Spring-

field, Ill., C.C. Thomas, 1962.
MOSS, CLAUDE SCOTT, *Recovery with Aphasia; The Aftermath of my Stroke*. Urbana, University of Illinois Press, 1972.
MOUTIER, FRANÇOIS, *L'Aphasie de Broca*. Paris, Steinheil, 1908.
NIELSEN, JOHANNES MAAGAARD, *Agnosia, Apraxia, Aphasia; Their Value in Cerebral Localization*. New York, P.B. Hoeber, 1946.
OSLER, SIR WILLIAM, *A Case of Sensory Aphasia—Word-Blindness with Hemianopsia*. Philadelphia, [s.n.], 1891.
OSNATO, MICHAEL, *Aphasia and Associated Speech Problems*. New York, P.B. Hoeber, 1920.
PICK, ARNOLD, *Aphasia*. Translated and edited by Jason W. Brown. Springfield, Ill., Thomas, 1973.
PRENERON, CHRISTIANE, *La dyssyntaxie; étude d'un cas*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1986.
QUINTING, GERD, *Hesitation Phenomena in Adult Aphasic and Normal Speech*. The Hague, Mouton, 1971.
REINVANG, IVAR, *Aphasia and Brain Organization*. New York, Plenum Press, 1985.
ROSENBECK, JOHN C., *Aphasia; a Clinical Approach*. Boston, Little, Brown, 1989.
RUSSEL, WILLIAM RITCHIE, *Traumatic Aphasia: A Study of Aphasia in War Wounds of the Brain*. London, Oxford University Press, 1961.
SAINT-PAUL, GEORGES, *L'art de parler en public; l'aphasie et le langage mental*. Paris, O. Doin, 1912.
SARNO, MARTHA TAYLOR, *The functional Communication Profile; Manual of Directions*. New York, Institute of Rehabilitation Medicine, New York University.
— *Aphasia; Selected Readings*. New York, Appleton-Century-Crofts, 1972.
SCHNITZER, MARC L., *Generative Phonology—Evidence from Aphasia*. University Park, Pennsylvania State University, 1972.
SCHUELL, HILDRED, *Aphasia in Adults: Diagnosis, Prognosis, and Treatment*. New York, Hoeber Medical Division, Harper & Row, 1965.
— *Schuell's Aphasia in Adults; Diagnosis, Prognosis, and Treatment*. Hagerstown, Md., Medical Dept. Harper & Row, 1974.
STACHOWIAK, FRANZ JOSEF, *Zur semantischen Struktur des subjektiven Lexikons*. Munich, Fink, 1979.
TONKONOGII, I. M. (IOSIF MOISEEVICH). *Vascular Aphasia*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1986.
WELMAN, A.J., *Hoofdstukken uit de klinische neuropsychologie: afasie, apraxie, agnosia*, Utrecht, Oosthoek, Scheltema & Holkema, 1975.
WEPMAN, JOSEPH M., *Recovery from Aphasia*. With a foreword by Wendell Johnson. New York, Ronald Press Co., 1951.
WHITAKER, HARRY A., *On the Representation of Language in the Human Brain*. Edmonton, Alta., Linguistic Research, 1971.
WILSON, SAMUEL ALEXANDER KINNIER, *Aphasia*. London, Paul, 1926.
ZAREBA MARIA (ZIEMBIANKA), *Rozbicie systemu jezykowego w afazji (na materiale polskim)*. Wroclaw Zaklad Narodowy im. Ossolinskich. 1973.

COLLECTIVE WORKS

The Characteristics of Aphasia, London, Taylor & Francis, 1989.
Phonological Processes and Brain Mechanisms, New York, Springer Verlag, 1988.
Contemporary Reviews in Neuropsychology, New York, Springer Verlag, 1988.
Aphasia, London-Jersey City, Whurr Publishers, 1988.
Contemporary Reviews in Neuropsychology, New York, Springer Verlag, 1988.
Linguistic Analyses of Aphasic Language, New York, Springer Verlag, 1988.
Phonetic Approaches to Speech Production in Aphasia and Related Disorder, Boston, Little, Brown, 1987.
Readings on Aphasia in Bilinguals and Polyglots, Montreal, Didier, 1983.
Aphasia Therapy, London, Edward Arnold, 1983.
The Neurology of Aphasia, Lisse, The Netherlands, Swets & Zeitlinger, 1982.
Acquired Aphasia, New York-London, Academic Press, 1981.
Jargonaphasia, New York-Toronto, Academic Press, 1981.
Aphasia, Assessment and Treatment, New York, Masson USA, 1980.
Problems of Aphasia, Lisse, The Netherlands, Swets & Zeitlinger, 1979.
The Management of Aphasia, Amsterdam, Swets & Zeitlinger, 1978.
Explorations in the Biology of Language, MIT, Work Group in the Biology of Language, Montgomery, Vt., Bradford Books, 1978.
Aphasia, a Clinical and Psychological Study, New York, Hafner, 1964.

چورج لانتيرى – لورا

اللغة الداخلية وعدم القدرة على التكلم (أفازيا)*

فى ذكرى صديقى "هنرى ميكان"

عندما يتسنى لنا أن نقرأ الملاحظات الذاتية التى كتبها بإتقان ودقة أحد هؤلاء الذين عانوا واحدة من العلل اللغوية، والتى عرفت منذ أكثر من مائة عام باسم "أفازيا" أو (عدم القدرة على التكلم)، فإننا بصدد أحد الأحداث شديدة التفرد والتى تشد انتباه كل أولئك المهتمين بقضايا اللغة ونواحيها المرضية.

وفضلاً عن أن هذه الوثيقة الغالية هى الأولى التى يسردها أحد الأشخاص، فإن تفردها يتأتى من حتمية استيفاء مثل هذه الكتابات لعدد من الشروط غالباً ما لا تتوافق معاً. فإن هذا يحدث فقط عندما يتماثل الشخص للشفاء، أو على الأقل يستعيد ما يكفى من قدراته الذهنية مثل (الملاحظة الذاتية ، والتذكر، ومهارات الكتابة). ولكى يحدث ذلك فإن هذه العلة المزمنة يجب أن لا يطول أمدها، وأن يسترد الشخص قدرته الكاملة على الرؤية الداخلية، وذاكرته وبالطبع قدرته على صياغة هذا كتابة.

وفى الفترة من ١٨٦١ إلى ١٨٦٥ نشر " ب. بروكا " لأول مرة بعض أبحاثه عن عدد من الأشخاص الذين يفقدون القدرة على التعبير الشفهى برغم قدرتهم السابقة على الكلام بشكل طبيعى، وربط "بروكا" هذه العلة بإصابة قاعدة الالتفاف الجبهى الثالث على النصف الأيسر بالمخ فى الأشخاص الذين يستعملون أيديهم اليمنى، ولقد وضع لهذا المرض مصطلح "aphemia" (أفيميا) وهو مشتق من المقطع اليونانى (a-) بمعنى (عدم أو فقدان) والفعل φημί, بمعنى (يتكلم). ولكن بعد ذلك لاحظ "تروزو" أن مصطلح "aphemia" فى اللغة اليونانية الحديثة يعنى "سمعة سيئة" فاقترح مصطلحاً جديداً وهو "aphasia" وهى أيضاً من المقطع اليونانى (a-) والكلمة اليونانية φάσις, بمعنى (كلمة)، وتدريجياً بدأ هذا المصطلح يحتل مكانته بين المفردات العلمية على النطاق العالمى.

---

* تترجم المعاجم العامة كلمة "aphasia" اعتماداً على أصولها اليونانية من المقطع (a-) بمعنى (عدم أو فقدانه) والمقطع (Phasis) بمعنى (الكلمة أو التكلم) – وإن كان استعمال هذا المصطلح فى علوم الطب قد تجاوز هذا المعنى المحدد إلى معان كثيرة لتشمل عدم القدرة على التعبير شفهياً أو كتابياً وأيضا عدم القدرة على تمييز الأشياء المرتبة أو المسموعة. (المترجم).

ترجمة : د. شريف بهلول

وفى عام ١٩١٤ يعرف "جى ديجيرين" هذا المرض كالآتى: "الأفازيا هى فقدان واحد أو أكثر من شكليات اللغة وميكانيكية استقبال أو إخراج الكلمات" (١٩٧٧ - ١ - ٧٤)، ثم يضيف إلى هذا الوصف لأعراض المرض التفاصيل التشريحية الآتية : "والتحليل النهائى أن الأفازيا هى خلل وظيفى فى أى نقطة فى منطقة اللغة أو فى الألياف العصبية التى تربطها بمراكز الحركة أو الإحساس القريبة منها" (١٩٧٧-١-٧٥). وبعد ذلك بحوالى سبعين سنة ومع "هـ. هيكان" فإننا نقول نفس الشىء "هى خلل يؤثر على انبعاث أو استقبال الإشارات الشفهية نتيجة لإصابات محددة بالمخ، ودون أى خلل موضعى فى الأعضاء الطرفية، ويكون ذلك فى شخص كانت له قدرة طبيعية سابقة على استعمال الكلمات" (١٩٨٣ - ٢٧ - ٢٨).

وبطبيعة الحال فإنه من الأهمية التامة أن نضع أيدينا على بعض من هذه التجربة شديدة، الخصوصية لشخص أصيب بالأفازيا، من حيث الطريقة التى يشعر بها، وكيف يتخيل الأشياء، وكيف يفسر لنفسه هذا الجزء من كينونته فى ظل هذا النوع من الخلل فى اللغة. ولكن لكى نستفيد من كل هذه المعلومات الشخصية يجب علينا :

أولاً أن نستدعى بعض الحقائق المتعلقة بالنواحى الأساسية لهذه القضية، ومفهوم اللغة الداخلية، ومدى قيمة وخطورة التشبيهات المتعددة، وأخيراً العلاقة بين اللغة والفكر.

١ - الجوانب المختلفة لمشكلة الأفازيا

منذ أن بدأت معرفتنا فى هذا المجال فى الفترة من عام ١٨٦١ - ١٨٦٥ حينما قدم "بروكا" مفهومه الذى بناه على ملاحظاته التشريحية الإكلينيكية الكثيرة، وحتى عام ١٨٧٤، وما أن قدم "س.ڤيرنيك" تعريفاته "للأفازيا" الحسية " وأفازيا التوصيل،(*) حتى احتدمت قضايا جدلية عديدة، ولقد وضعت اكتشافات "بروكا" نهاية للخلاف القديم بين المؤيدين لنظرية المراكز المخية المختلفة والتى تقول إن : وظيفة القشرة المخية هى نوع من التناسق بين المناطق القشرية المختلفة التى تتمتع بتركيب تشريحى ووظيفى

أفازيا التوصيل (Conduction aphasia) هى نوع من الأفازيا يستطيع الشخص فيه الكلام واستيعاب اللغة ولكن الكلمات تتكرر بشكل خاطىء ويفتقد الحديث المضمون

(المترجم)

محدد، وبين المؤيدين لنظرية "الوحدة الواحدة" والذين يصرون على أن القشرة المخية تعمل كوحدة واحدة شاملة، رافعين بذلك الشعار الرومانى الألمانى "im Ganzheit" وهى يعنى "بشكل شامل". وبالرغم من أن اكتشافات "بروكا" أكدت نظرية المراكز المخية إلا أنها كانت عقبة من ناحية أخرى، فبما أن نصفى المخ متماثلان تشريحياً فوجود مراكز قشرية يجب أن يكون موجودا على الناحيتين بينما "الأفازيا" يشار دائماً على أنها مقصورة على الناحية اليسرى فقط .

وفيما بعد وبأبحاث "بى. مارى" فى فرنسا، و"ك. جولدشتاين" على وجه الخصوص فى المانيا، ثم بعد ذلك فى الولايات المتحد ة أيدت "نظرية الجشتالت" (Gestalttheorie) (*) فكرة المواضع الكلية والتى أعادت التأكيد على فكرة "الشمولية". وها نحن فى أواخر القرن العشرين ونتيجة لأبحاث "هيكان" و "ج.ل. سنوريه" فى فرنسا، و "م.ل. ألبرت" فى أمريكا، و" أ.ر. لوريا" فى روسيا تراكمت الكثير من التفصيلات عن المراكز التشريحية الوظيفية فى المخ. وهذا هو الوضع الآن فى علم "الأفازيا" (aphasiology) والذى ينم على أن الرأى الأخير فى هذه القضية لم يحسم بعد.

وهناك قضية أخرى لم تحسم بعد وهى هل "الأفازيا" سواء كانت وقتية أو دائمة هى نوع من الخلل الذهنى المتخصص إلى حد كبير مثلما أشار إلى ذلك "بى .مارى" فى عام ١٩٠٦ قائلاً : وليست اللغة فقط هى التى تؤثر فى هؤلاء الأشخاص ولكن يكون هناك نوع من العجز الكبير وخاصة فى الأشياء والمهارات التى تعلمها هذا الشخص بالطرق الشفهية" (١٩٢٦-١-٨) ؟ (وكان هذا هو رأى "تروزو"). أم أن هناك انفصال تام بين أنوا ع الخلل الذهنى التى تؤثر على الإحساس بالمكان والزمان، والذاكرة الثابتة والذاكرة المستثارة، والحكم السليم على الأشياء وتغيرات اللغة من جميع جوانبها ؟ والإجابة على هذا السؤال هى

* "Gestalttheorie" - "نظرية الجشتالت" هى نظرية فى علم النفس ظهرت فى ألمانيا فى عام ١٩٢٤، وكلمة "Gestalt" الألمانيا تعنى (الكل أو الشكل العام) وتنص هذه النظرية على أن الظواهر السيكولوجية متكاملة كوحدة وظيفية واحدة لها خصائصها التى لا يمكن إيجادها بجمع أجزائها المختلفة كل على حدة .

(المترجم)

إما أن "الأفازيا" تمثل نوعاً من أنواع "العته" والذى ينتهى إلى الجنون التام، أو الخيار الثانى لإجابة السؤال هو أن "الأفازيا" خلل محدد تماماً وهو لا يتضمن أى تأثير أو إقلال فى الذكاء.

وبعد ما يزيد على المائة عام من احتدام هذه المشاكل قد يبدو لنا عدم النضوج فى هذه الناحية بحيث لا نرى حلاً محدداً لهذه المشاكل. وقد يرجع ذلك إلى أن المتطلبات المنهجية للوصول إلى هذا الحل المحدد من الصعب تحقيقها فى آن واحد. فمن المعروف جيداً منذ أعمال "ك. لاشلى" بأنه من الضرورى وجود عينة متجانسة من الحالات التشريحية الإكلينيكية المتشابهة تماماً لكى نكون قادرين على إثبات أحد الجوانب فى مقابل الآخر، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الحالات التى تقتصر فيها الإصابة على مرض "الأفازيا" فقط حالات نادرة بحيث يصعب بذلك الوصول إلى عينة كبيرة لدراستها. ومن بين العينات الموجودة بالفعل وشديدة الاتساع وبين الطبيعة الفردية الشديدة لكل حالة فى هذا المجال تكونت معرفة علمية سمحت بها هذه الظروف ولكنها لم تقدم إجابات لكل الأسئلة المطروحة.

٢- اللغة الداخلية فى أعمال "چى دچيرين"

لقد كان "چى دچيرين" عالم التشريح والباحث الإكلينيكى من أكبر المتشددين لنظرية المراكز المخية، ولقد استطاع أن يجمع أعراض وعلامات الأمراض العصبية فى كتاب نشر لأول مرة فى عام ١٩١٤ وأعيد نشره فى عام ١٩٧٧، وتوضح المكانة التى يحتلها هذا الكتاب بين قوائم الكتب العالمية مدى قيمته الكبيرة. وعندما تطرق "دچيرين" إلى حد صغير لأحد كتب "ج. باليه" والذى نشر فى عام ١٨٨٦ تحت عنوان "اللغة الداخلية" والأشكال المتعددة "للأفازيا" قدم إلى علم الأفازيا سؤالاً عن تكامل أو تغير هذه اللغة الداخلية.

ماذا كان يعنى بهذا التعبير الذى يذكرنا إلى حد ما بالرواقيين (*) الأواخر وبالقديس "أوغسطين"؟ لقد شرح هذا الأمر كالتالى: «عندما ننهمك فى ردود أفعالنا أو بمعنى آخر عندما نقوم " بفعل التفكير" فإننا نفعل ذلك بواحدة من طريقتين مختلفتين: إما أن نفكر بصور الأشياء أو نفكر بصور الكلمات، وفى

---

* الرواقيون (Stoics) نسبة إلى المذهب "الرواقى" الذى أسسه الفيلسوف الأغريقى "زينون" عام ٣٠٨ قبل الميلاد، وأطلق هذا الاسم على هذا المذهب لأن "زينون" كان يعلم تلاميذه فى أروقة المعابد، ويدعو هذا المذهب إلى التخلص من الانفعالات وقبول الأحداث بهدوء وثبات لأنها إرادة الخالق ولا يمكن تجنبها.

(المترجم)

الحالة الثانية فإننا نتحدث إلى أنفسنا وهذا هو التفكير بلغتنا الداخلية». (١٩٧٧-١-١١٥) . ويضيف قائلاً: "عندئذ نحن نفكر بصورنا السمعية وفى نفس الوقت نحن نسمع بوضوح هذه الكلمات فى ساحتنا الداخلية، وإلى حد ما نكون واعين بالحركات الضرورية لنطق هذه الكلمات حيث تقوم الصور السمعية ببحث ما يقابلها من الصور الحركية" (١٩٧٧-١١٥،١١٦) . وهكذا يتضح لنا أن اللغة الداخلية هى النقاش الذى نطرحه مع أنفسنا ولا تستطيع كلمات مثل "يستمع" أو "يتكلم" أن تصفه على وجه الدقة، وبالرغم من ذلك فنحن نسمع أنفسنا ونحن نتكلم إليها وهو بالأساس المطلق موضوع لغة.

وبعد أن أوضح "دچيرين" هذه اللغة الداخلية فرق بين نوعين رئيسيين من "الأفازيا" بناء على حالة اللغة الداخلية: هل ظلت سليمة أو أصيبت إلى حد ما ؟.

ففى الحالة الأولى والتى أطلق عليها "الأفازيا الخالصة" تظل اللغة الداخلية سليمة، ويتعرض إلى "الجزء الحركى" والذى يعتبره دليلاً على تكاملية هذه اللغة الداخلية قائلاً : " فبالرغم من أن المصاب لا يستطيع أن ينطق الكلمات إلا أنه لا يزال يحتفظ "بالصورة الحركية" لطريقة نطقها، ويقوم المصاب بالزفير عدداً من المرات مساو لعدد المقاطع أو الحروف فى هذه الكلمات، أو يضغط يده عدداً من المرات يساوى عدد المقاطع أو الحروف لهذه الكلمات، أو يشير بأصابعه بسرعة كبيرة إلى عدد المقاطع فى الكلمات التى لا يستطيع أن ينطقها " (١٩٧٧-١-٨٢). إنه يتكلم مع نفسه بصورة سليمة تماماً ولكنه لا يستطيع أن ينتقل من اللغة الداخلية إلى اللغة الخارجية. ويضيف قائلاً " باختصار فإن فى هذا النوع من "الأفازيا الحركية" تقتصر المظاهر المرضية على عدم القدرة على إحداث الصوت فى الشكل اللازم، ولكن كل الشكليات الأخرى للغة سليمة، واللغة الداخلية تكون طبيعية مثلما فى الأشخاص غير المصابين" (١٩٧٧-١-٨٣).

ونستطيع أن نلحظ التشابه فى " الجزء الحسى " من الأفازيا الخالصة. فالرسائل الكتابية أو الشفوية أو الفعلية تستقبل بشكل طبيعى ولكن لا يمكن تفسيرها بشكل كلى أو بشكل منفصل للكلمات المسموعة أو المكتوبة. وعندما لا يفهم المصاب الكلمات التى تقال له بينما يتكلم بشكل طبيعى (الصمم الفعلى الخالص)، وإذا كان المصاب لا يستطيع أن يفهم ما يحاول قراءته ولكنه يكتب بشكل طبيعى (العمى الفعلى الخالص). وفى كلتا الحالتين فإن اللغة الداخلية تعمل بكفاءة ولكن الخلل يؤثر على الجزء المسئول عن صنع الشفرات فى الجزء الحركى أو المسئول عن حل الشفرات فى الجزء الحسى.

وهناك نوع آخر من الأفازيا أطلق عليه "دجيرين" الأفازيا القشرية وتصاب فيه اللغة الداخلية ذاتها، وعن الجزء الحركي في هذا النوع يقول "تتأثر كل شكليات اللغة ولكن تزداد المشكلة بوضوح بالنسبة للكلمات المنطوقة أو الرسائل المكتوبة. وتتعدد الأنواع هنا تبعاً لمدى كثافة الإصابة ولكن يظل هذا القانون قائماً وهو تغير كل أشكال اللغة ولكن يكون نطق الكلمات هو الأكثر تأثراً " (١٩٧٧-١-٨٨).

وبالنسبة للجزء الحسي من هذا النوع من الأفازيا فإن إدراك الكلمة المسموعة أو المكتوبة، أي حل شفرات الرسائل السمعية والكتابية يكون مصاباً تماماً، وبالرغم من ذلك تظل الكلمات التلقائية موجودة، وربما تكون سائدة ولكنها تكون غير منظمة مع تحطيم مقاطعها واستخدام كلمات بدلاً من الأخرى، ويؤدى هذا التشويش في الكلمات إلى نوع من اللغة غير المفهومة على الإطلاق.

وهكذا نرى أن العلل اللغوية الناتجة عن الإصابات المخية من وجهة نظر "دجيرين" لها جانبان مختلفان، اعتماداً على مدى سلامة اللغة الداخلية أو إصابتها، حتى في حالة إصابة اللغة الداخلية فإن مستوى الذكاء لا يتغير، ويظل طبيعياً في بداية الإصابة، وربما لا يتأثر إذا لم تستمر الإصابة طويلاً. وفي حالة استمرار الاصابة لفترة طويلة فإن عدم وصول أي معلومات عن العالم الخارجي وبدء تحطم اللغة الداخلية يؤثر بشكل حقيقي على الذكاء نفسه.

ويرفض "دجيرين" اعتبار هذا نوعاً من أنواع "العته" ويقول : "بالإضافة إلى ذلك فإن ما يؤكد لنا أعتماد حالة الذكاء على فقدان صور اللغة هو رجوع حالة الذكاء إلى حالتها الطبيعية تماماً عند شفاء مريض "الأفازيا الحركية" وهو ليس نادر الحدوث. ولقد عرفت أمثلة كثيرة في حالاتي الخاصة لبعض صغار السن الذين أصيبوا بالأفازيا الحركية لسبب أو لآخر وعندما تم شفاؤهم عادوا إلى أعمال تتطلب الكثير من الذكاء(١٩٧٧-١-١٠٦-١٠٧).

٣- التشبيهات والاستعارات

ولكي تتضح لنا رؤية "دجيرين" للروابط بين اللغة الداخلية وأنواع الأفازيا المختلفة والذكاء سوف نسوق هذه الفقرة التي تمثل الاستخدام البسيط - ولكن الحساس - للمقارنات. وليس من الخفي أن الاستعمال البلاغي للأمثال والرمزيات في أناجيل العهد الجديد هي لرسم صورة مصغرة للحياة اليومية

لهؤلاء الذين سوف ينتحبون ويعضون على أسنانهم فى الظلام . «ولماذا تتكلم إليهم بالرمزيات ؟»
فأجاب : لأنه بالنسبة لك فقد وهبت لتعرف أسرار ملكوت السماء بينما لم يوهبوا . فلمن وهب سوف يكون المزيد ولكن من لم يوهب سوف يحرم حتى مما لديه. وهذا لماذا أتكلم لهم بالرمزيات لأنهم يرون ولا يرون ويسمعون ولا يسمعون أو يفهمون" (إنجيل متى - الإصحاح الثالث عشر- ١١-١٣). ومع ذلك سوف نحاول أن نفهم هذا الأسئلة المتعلقة بالأفازيا من خلال دراسة إحدى المقارنات المأخوذة عن نظرية المعلومات وأخرى من تعددية اللغات (قارن "الكتاب الرسولى" الأصحاح الثانى ٤ - ١٦).

وينص المفهوم التقليدى ببساطة - كما هو الحال فى الواقع - على أن المرسل يضع الرسالة فى شفرة ويرسلها عبر قناة تنتهى فى جهاز لحل هذه الشفرة بحيث يمكن للمستقبل الذى له نفس شفرة المرسل أن يحل هذه الشفرة ، وبالتالى يستطيع أن يعرف ماذا يريد الآخر أن ينقل إليه.

وفى حالة "الأفازيا الخالصة" حيث تظل اللغة الداخلية سليمة يمكننا أن نتخيل وجود "إنسان صغير" مثل ذلك الذى فى "و. بنفيلد" وذلك الذى ألفه "فاجنر" ومثل ظهور "فارست" عند "جوته" والجنى الماكر عن "ديكارت". هذا "الإنسان الصغير" له لغته الداخلية المتقنة والتى يتكلم بها مع نفسه بصورة جيدة، ولكن يوجد خللان يعوقانه . فعندما يريد أن يبث رسالة فهو يستطيع أن يقولها أو يكتبها حيث أن شفرته هى نفس شفرة جهاز البث، ولكن هذا الجهاز لا يعمل جيداً فهو لا يستطيع أن يضع هذه الرسالة فى الشفرة، وحيث أن هذا الجهاز يقع فى منطقة "بروكا" فهو يقع فى الكثير من الأخطاء فى وضع الشفرات. وفى هذا الوضع ـ حتى لو كانت قنوات التوصيل سليمة ـ فإن المستقبل على الناحية الأخرى لا يستطيع أن يحل مثل هذه الشفرات الخاطئة جيداً. إلا أنه حتى فى هذه الحالة يستطيع "إنساننا الصغير" وهو يملك لغته الداخلية أن يبث رسالة مكتوبة بلا أية صعوبة (فى هذه الحالة يكون جهاز الشفرة سليماً ويرسل إلى القناة الموصلة بشكل صحيح) وفى نفس الوقت يمكنه أن يستقبل الرسائل الشفهية والمكتوبة.

والحلقة الثانية فى هذا المسلسل هى التنبه لجهاز الاستقبال والذى يحتل فى الواقع الجزء الخلفى من الالتفافيين الصدغيين على الناحية اليسرى من المخ (فى أولئك الذين يستخدمون يدهم اليمنى)، يتحقق إنساننا الصغير بأن شيئا ما يحدث حيث أن هناك بعض الأصوات المسموعة، ولكن بما أن جهاز حل الشفرات لا يعمل جيداً فهو يستقبل أجزاءاً صغيرة من الرسالة لا يستطيع أن يحل شفرتها. وعلى أية حال

فإنه على نحو ما يحدث فى التشبيهات مع "الأفازيا الحسية الخالصة" فإن جهاز حل الشفرات الفعلية هو الذى لا يعمل ولكن هذا الإنسان الصغير يستطيع أن يقرأ ويكتب ويتكلم.

ورمزنا هذا قد يكون بدائياً ، "فالإنسان الصغير" يسيطر على اللغة الداخلية وله نفس شفرة المرسل والمستقبل ولكنه تبعاً لنوع الحالة فإن عملية وضع الشفرة أو حلها تكون غير متقنة، وبذلك تكون إحدى طرق الإرسال أو الاستقبال سليمة بينما الثلاث طرق الأخرى لا تعمل على الوجه الصحيح.

ولنتخيل للحظة نموذجاً مبسطاً للأفازيا القشرية والتى تصاب فيها اللغة الداخلية، عندئذ نلاحظ عدم وجود فرق محدد بين الإرسال والاستقبال فى اللغة الداخلية، فعندما أقول لنفسى "Cogito,ergo sum" أى "أنا أفكر إذن أنا موجود" فليس هناك إرسال يتبعه استقبال ولكن الحدثين متزامنان، وهكذا فعندما تصاب اللغة الداخلية فإنها تصاب ككل، ومن المستحيل عندئذ تخيل الخلل فيها بشكل مقصور على الإرسال أو الاستقبال أو أى منهما على حدة.

وفى حالة "الأفازيا القشرية الحركية" (أفازيا بروكا) فإن الجزء المخصص أو (جهاز) الإرسال يصاب مثلما الحال فى اللغة الداخلية "لإنساننا الصغير". وعندما يريد "الإنسان الصغير" أن يتكلم أو يكتب، ونظراً لأن لغته الداخلية معتلة، فإن الرسالة لا تصاغ على الوجه الصحيح، ويتم وضعها فى شفرات غير سليمة، وتكون النتيجة لغة غير مفهومة شفاهة وكتابة، ولكن عندما تتكرر المستقبلات الشفوية والكتابية تعمل بشكل جيد فمن الممكن استقبال الرسائل المسموعة أو المكتوبة، ولكن حيث أن اللغة الداخلية "للانسان الصغير" لا تعمل بكفاءة فإن الاستقبال يكون أفضل من الإرسال ولكنه ليس متقناً تماماً.

وفى "الأفازيا القشرية الحسية" (أفازيا فيرنيك) يكون جهاز الإرسال "لإنساننا الصغير" سليماً، ولكن الخلل يكمن فى الاستقبال وأيضاً اللغة الداخلية. وفى هذه الحالة تكون الصعوبة فى استقبال الرسائل الشفهية أو المكتوبة حيث أن حل الشفرة لا يتم على الوجه الصحيح وتعطب كل وسائل استقاء المعلومات. وعندما يحاول المصاب أن يعبر عن نفسه وبالرغم من أن الأرسال يعمل لديه جيداً فإنه لا يستطيع ذلك، فبالرغم من أنه يستطيع النطق إلا أن الكلمات تخرج فى غير معانيها مع أخطاء فى المقاطع والدلالات وبالتالى لغة غير مفهومة. ونحن أول من أقر بهذا النموذج برغم بدائيته الشديدة، ولكنه يمكننا من فهم الفروق - ولو تقريباً - التى تحدث تبعاً لما إذا كانت اللغة الداخلية سليمة أو أصيبت ، ويجب أيضاً أن لا ننسى أن اللغة الداخلية بالنسبة إلى "دجيرين" فضلاً عن أنها تنقل المفاهيم المتعارفة فى شكل حروف، فهى لغة فى حد ذاتها، فعندما نتكلم إلى أنفسنا فنحن نفعل ذلك بلغة محددة - الإنجليزية مثلاً -

والأشخاص الذين تعددت معرفتهم باللغات يعرفون هذا جيداً، وربما يكون هذا هو السبب فى أن "إنساننا الصغير عندما يريد أن يرسل رسالة فإن جهاز الإرسال يضعها فى شفرتها الصحيحة عندما تكون اللغة الداخلية سليمة، وفى شفرات خاطئة فى غير ذلك.

ولنترك "إنجيل متى" ونعود إلى الكتاب الرسولى "الإصحاح الثانى" لنجد رمزية أخرى تقارن شخصاً يعانى من الأفازيا بمسافر وحيد فى بلد لا يعرف لغتها ولا يعرف سكانها لغته ولا أى أحد آخر يعرفه.

ففى حالة "الأفازيا الخالصة" فإن المسافر يعرف لغته الخاصة جيداً، وفى حالة "الأفازيا الحركية الخالصة" تكون الرسالة منظمة تماماً وجهاز الإرسال يضعها جيداً ولكن من المستحيل حل شفرتها حيث لا توجد شفرة مشتركة. وفى حالة "الأفازيا الحسية الخالصة" يحدث العكس.

وفى الستينات كانت لنا تجربة وضحت لنا هذه "الرمزية" بشكل جزئى وخاصة بالنسبة للحالات التى لا تكون فيها الأفازيا كلية. فلقد طلب منا أستاذنا "هنرى إى" أن نرافق القس اليابانى "بونيفال" الذى كان له اهتمامات بالطب النفسى، ولقد تحققنا منذ اللحظة الأولى أن اللغة المشتركة بيننا وبينه لنتبادل رسائلنا هى "اللاتينية" بحكم عمله كقس، ولقد كان يجيد اللغة اللاتينية أفضل منا بكثير حيث أن إقامة الطقوس الدينية والفترة الطويلة التى قضاها بالفاتيكان جعلت اللغة اللاتينية بالنسبة له لغة حية كتابة وتكلماً. أما بالنسبة لنا فمعرفتنا باللغة اللاتينية محدودة ولم نستعملها أكثر من كونها لغة ميتة وفى الشكل الكتابى فقط، ومما زاد الأمور تعقيداً أن نطقنا للغة اللاتينية اختلف عنه كثيراً.

وبالرغم من أننا تعبنا سريعاً إلا أننا قررنا أن نستمر، وفى كل مرة كان يطلب منا أن نترجم من الفرنسية إلى اللاتينية. كانت لغتنا الداخلية (مع افتراض سلامتها) تضع هذا اللاتينى المكتوب فى شفرات إلى "لاتينى شفهى" ويقوم بعد ذلك جهاز الإرسال قليل الخبرة بدوره (مهيؤن بشكل أكثر لاستقبال اللاتينى). وتوضح هذه النادرة بشكل جزئى الناحية الآلية التى تحتفظ بها الأفازيا طالما ظلت اللغة الداخلية سليمة.

وفى "الأفازيا القشرية" لا يستطيع المصاب أن يقول رسالته لنفسه حتى قبل أن يستعمل جهاز الإرسال الذى لا يعمل جيداً، وذلك بالنسبة لأفازيا "بروكا" والعكس تماماً فى حالة "أفازيا ڤيرنيك". ويشبه ذلك ما حدث لنا مع "بونيڤال" فى نهاية اليوم حيث أصبح المجهود المطلوب شاقاً. حيث بدأ الراهب يصوغ ما يريد قوله باللاتينية فى لغة يابانية ضعيفة. وكانت لنا أيضاً نفس المشكلة مع اللغة الفرنسية حيث أصاب الإرهاق اللغة الداخلية لكل منا. وهذا الإرهاق أثر على اللغة الداخلية بشكل وظيفى.

الخاتمة

لم نكن نخطط فى الصفحات السابقة إلا لأن فيها لمحة عن أحد جوانب المشاكل التى لا تزال تظهر لنا فى دراسة الأفازيا . وعلى وجه الخصوص فإننا لم نتعرض للتطور التاريخى لهذه المشكلة ولا لتحديد المراكز المخية ولا اسهامات الجراحات العصبية. كذلك لم نتعرض للتصوير بالأشعات التى يتحكم فيها "الكمبيوتر" أو قياسات سريان الدم موضعياً ولا احتمالات الشفاء.

ولكننا ركزناانتباهنا على حقيقة اللغة الداخلية ومنها وجدنا أنفسنا مواجهين بقضايا النواحى الآلية لهذه اللغة الداخلية وعلاقتها بالذكاء.

واللغة الداخلية ليست نوعاً من التآلف مع أنفسنا يفوق أى لغة معروفة ولكنه العكس تماماً، حتى فى أقصى حالات العزلة لغرض التأمل لا يمكن أن نتجنب استعمال لغة محددة. والرهبان الذين يعيشون فى عزلة للتأمل لهم وجهة نظر مناقضة لذلك. فهم يتأملون باللغة اليونانية أو اللاتينية حتى يتصلوا بإلههم مباشرة، حتى إذا كان وجوده مسألة فيها شك فمن المؤكد أنه يتكلم "اللاتينية" أو "اليونانية" والأرجح "العبرية". وبالنسبة لنا وببساطة أكثر فإذا كنا نقوم بدراسة الرياضيات فإننا نستعمل لغة معروفة حيث أن اللغات العلمية لا تعدو أن تكون جزءاً منها.

وهذه المعرفة بحقيقة اللغة الداخلية تمنعنا من أن نجعل هذا "الإنسان الصغير" أكثر من دمية. فعندما تكون اللغة الداخلية لهذا "الإنسان الصغير" مصابة فلن يكون هناك "إنسان صغير" آخر له لغة سليمة. ولنرجع إلى الفرق الذى وضعه "دچيرين" بين "الأفازيا الخالصة" وبين "الأفازيا القشرية" ونتفحص أحد الاستعارات الأخيرة.

وفى "الأفازيا الخالصة" فإننا نميل إلى القول بأن الشخص بلغته الداخلية السليمة يعتبر شخصاً طبيعياً، حيث أنه فى نظام كامل تكون أحد عناصره (الإرسال الشفهى أو الاستقبال الشفهى أو الاستقبال الكتابى) لا تعمل بكفاءة، وهذا لا يمنع الشخص من أن يكون طبيعياً ويمكن بعد ذلك اعتبار هذا العيب آلياً أو طرفياً.

وفى "الأفازيا القشرية" نحن نصور الشخص المصاب ولغته الداخلية مصابة، وأن ميكانيكيته تبدلت بشكل أو بآخر. ولكننا نميل إلى القول بأن حتى هذا الشخص والذى أصيبت لغته الداخلية لابد أن يكون هناك فى أعماقه الغائرة شخص آخر أكثر أهمية لا تزال لغته سليمة. ولكن إذا صدقنا على هذا القول فإننا

فى مغبة الوقوع فى "regressio in infinitum" أى "العودة إلى الطفولة". حيث سيحل الشخص الذى درجته (ن – أ) ولغته الداخلية مصابة محل شخص آخر درجته(ن) ولغته الداخلية سليمة.

ومن الصعب الخوض فى ذلك دون التغلب على المعارضة المعروفة لعلم اللغات التركيبى (ف. دى سوسير، ب.س. تروبيتسكوى، ر.چاكوبسون، ل.هجلمسليف)، وعلم النحو الحديث والقديم (ن.كومسكى). ويرى "كومسكى" أن أية لغة موجودة هى تمثيل للتطبيقات العرضية وغير ذات الأسس العلمية للتركيبات الظاهرة وهى واحدة لكل الناطقين بهذه اللغة ويرى أنها مسجلة فى المخ وأكثر عمومية من القواعد النحوية للغة الفعلية. أما بالنسبة لعلم اللغات التركيبى (مؤسسه ف.دى سوسير والذى يبدو ذا رؤية أكثر وضوحاً)، فإن اللغات هى الموجودة بالفعل وأن البحث عن المفاهيم المتعارفة حرفياً سيؤدى فقط إلى الالتباس فى المعنى والدلالة، واللغة والكلمة، والتزامن واختلاف الزمن، والكلمات المشتقة من أصل واحد ومن أصول متعددة. ولا يبدو أن هذا التعارض من الممكن حله بشكل علمى، حتى المحاولة لوصف التركيب الداخلى للجهاز العصبى المركزى تبدو بلا مبرر فى عدم وجود المعرفة التشريحية والفسيولوچية الحالية. حيث أن نظرية المفاهيم المتعارفة حرفياً لها الكثير من التطابق فى أعمال (ن.كومسكى) مع قواعد النحو الإنجليزى فى أواخر القرن العشرين.

القضية الأخيرة : اللغة والذكاء، والأفازيا والعته. فهناك "بروكا" و "دچيرين" من ناحية و "تروسو" و "بى. مارى" على الناحية الأخرى. ومن قبل كل شىء نشير إلى أن فى "الأفازيا الخالصة" وعندما تظل اللغة الداخلية سليمة ويستطيع "الإنسان الصغير" أن يتحدث إلى نفسه، فإن الذكاء لا يتغير وليس هناك فى الخبرات الإكلينيكية ما يشير إلى أن هذا قد يشبه أى نوع من أنواع العته.

أما فى "الأفازيا القشرية" عندما تتأثر اللغة الداخلية ذاتها فإن القضية تبدو مختلفة تماماً. فإما أننا ننظر إلى الذكاء بأنه نقل لإحدى اللغات المعروفة. أو ننظر إليه على أنه مستقل عن إحدى اللغات المستعملة بلا قواعد. ولا يبدو لنا أنه من الممكن إيجاد إجابة علمية لهذا السؤال.

BALLET, G., *Le Langage intérieur et les formes cliniques de l'aphasie*, Paris, F. Alcan, 2nd ed., 1887.
BROCA, P., *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, Paris, Masson, 1. série, tomes II (1861) and VI (1865).
CHOMSKY, N., *Structures syntaxiques*, tr. M. Brandeau, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
DEJERINE, J., *Sémiologie des affections du système nerveux*, Paris, Masson, new ed. 1977 (1914), 2 vols.
GOLDSTEIN, K., *Language and Language Disturbances*, New York, Grune and Stratton, 1948.
HÉCAEN, H. and ALBERT, M.L., *Human Neuropsychology*, New York, Wiley & Son, 1978.
HÉCAEN, H. and LANTÉRI-LAURA, G., *Évolution des connaissances et des doctrines sur les localisations cérébrales*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977.
HÉCAEN, H. and LANTÉRI-LAURA, G., *Les Fonctions du cerveau*, Paris, Masson, 1983.
HJELMSLEV, L., *Prolegomènes à une théorie du langage*, tr. A.M. Léonard, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
HJELMSLEV, L., *Nouveaux essais*, F. Rastier ed., Paris, P.U.F., 1985.
JAKOBSON, R., *Essais de linguistique générale*, tr. N. Ruwet, Paris, Éditions de Minuit, 1963.
LANTÉRI-LAURA, G., *Les apports de la linguistique à la psychiatrie contemporaine*, Paris, Masson, 1966.
LANTÉRI-LAURA, G., "Les Localisations imaginaires", *L'Évolution psychiatrique*, 1984, 2, 379-402.
LANTÉRI-LAURA, G., *Clefs pour le cerveau*, Paris, Seghers, 1987.
MARIE, P., *Travaux et mémoires*, Paris, Masson, 1926, 2 vols.
PENFIELD, W. and JASPER, H., *Epilepsy and the Functional Anatomy of the Human Brain*, Boston, Little, Brown & Co., 1954.

SAUSSURE, F. de, *Cours de linguistique générale*, M. de Tullio, ed., Paris, Payot, 1972.
TROUBETZKOY, N.S., *Principes de phonologie*, tr. S. Cantineau, Paris, C. Klincksieck, new ed. 1970.
WERNICKE, C., *Die aphasische Syndromen Complex*, Breslau, M. Cohn & Weigert, 1874.

هل يتسم علم الاجتماع بعدم اليقين (*)

بقلم/ چيوڤانى بوسينو

مقدمة للبحث

إن علم الاجتماع بأصوله الأسطورية، وجذوره المفعمة بالخيال، وحدوده غير الواضحة والمحددة، ونتائجه التى يشوبها عدم اليقين والتى تثير الجدل، هذا العلم طالما ادعى لنفسه الحق بأنه علم المجتمع، وأنه النظام العلمى الوحيد محل الثقة حين الدخول إلى مجال دراسة مجموعة العلاقات الهامة المؤثرة، والمجال المغناطيسى الذى يشكلونه.

وقد استخدم مصطلح علم الاجتماع Sociology لأول مرة على يد أوجست كونت فى عام ١٨٣٨، بهدف تسميته "العلم المختص بمراقبة الظاهرة الاجتماعية ورصدها" .

ومنذ ذلك الحين، استخدم المصطلح كى يعبر عن التحليل العملى وعن النظريات التى تتخذ من الوقائع الاجتماعية موضوعاً لها، وكذلك مختلف أشكال العلاقات الهامة المتداخلة.

ويتخذ مصطلح علم الاجتماع الآن دلالتين إضافيتين.

الأولى : تشير إلى الدراسة المنهجية للقوانين التى تحكم مجموعة العلاقات الاجتماعية بكل تعقيداتها.

---

* هذه المقالة عبارة عن تقرير قدم فى ١٥ من مارس ١٩٩٠ إلى

Groupe de Mohtheron de universit'e de' Lausanne

الثانية : تشمل الدراسة التحليلية للمجموعات التى تعيش داخل مجتمع وللظاهرة الاجتماعية ذاتها، تلك الدراسة التى تتيح الوصول لقوانين عامة.

وتقوم الدراسة المنهجية والتحليلية على أسس ذات طبيعة فلسفية، والتى نروغ منها باستخدام العديد من الحيل، وأهم هذه الحيل وأبقاها حتى يومنا هذا هي الصورية أو الشكلية. إن علم الاجتماع يهدف لحل المشكلات الاجتماعية.

إن حرية الاختيار التى تتمتع بها مفاهيم هذا العلم، قد زودتنا بمفردات عرض هذه المشكلات، بالإضافة إلى آلات ووسائل حلها، وتكمن أول وأهم اختياراته فى أن :

مبررات وجود مجتمع ما، لا توجد فى حقيقة خارجية بل تكمن فى داخل المجتمع نفسه. إنها نتيجة للتفاعلات البشرية وبالتالى فإن أى ظاهرة اجتماعية يمكن بل يجب أن يتم تفسيرها فى ضوء كونها حصيلة لهذه التفاعلات ذاتها، وينطبق هذا القول أيضاً على النظام الاجتماعى، وعلى المؤسسات، وعلى التقاليد. وإذا كانت إيقاعات التطور والمواريث التاريخية تؤدى إلى التشتت وعدم التناسق فى التفسيرات القائمة فى عصرنا، فإن ذلك لن يستمر طويلاً (١).

عن البدايات المحتملة لهذا الفرع من فروع العلم

لقد بدأت الحاجة لأهمية علم الاجتماع تظهر عندما بدأت مجتمعات النظام القديم تحس بالخطر يحيق بها. ففى البداية، كانت هذه النظم تطمح إلى إدخال بعض الأفكار العصرية، فى أن تبرز أهمية العلاقات الاجتماعية الجديدة المتشابكة، إلى جانب وظيفة المجتمعات وتطورها الاجتماعى، وكانت تأمل أيضاً فى إيجاد ظروف تسمح بإقامة حياة اجتماعية عقلانية، بمعنى أنها كانت تهدف إلى تشكيل العالم اجتماعياً، وأن تزوده بالمؤسسات الكفء والمناسبة والمتنورة، باختصار أن تمده بمرجع أخلاقى ثابت وأكيد.

لقد نظر علماء الاجتماع الأوائل إلى أنفسهم باعتبارهم ليسوا فقط العلماء الذين لا يتطرق إليهم الشك، بل كذلك باعتبارهم مصلحين اجتماعيين، أنبياء "النظام الاجتماعى القويم" وهكذا حمل علم الاجتماع منذ نشأته الأولى بذور الازدواجية : العلم والنبوءة، التجريبية والإصلاح.

---

(١) ر. بودون، أزمة علم الاجتماع، جنيف دروز، ١٩٧١، صفحات ٩ - ٤٧.
R. Boudon, La crise de la sociologie.

وقد دفع هذا الوضع بعلماء الاجتماع إلى التساؤل عن مدى اتسام هذا الفرع من فروع المعرفة بالصفة العلمية، وأن يتساءلوا كذلك عن استقلاليته المعرفية، وعن استقلاليته وتفرده عن باقي ميادين البحث، وخاصة الفلسفة.

أما في المجتمع الجديد، وقد انهارت التوازنات السابقة، وشابت الحياة قلاقل كثيرة وظروف عمل غير مستقرة، وتحولت العلاقات الاجتماعية والممارسات عن طريق التغيرات التقنية التي أبرزتها الثورة الصناعية، في هذا المجتمع ظهرت قيم وأساليب جديدة وكذلك أشكال جديدة من النظم التي أثارت الكثير من المشكلات والتعقيدات.

وقد أبرز منتسكيو في كتاب روح القوانين L'Esprit des Lois (١٧٤٨) تفسيرات تركيبية للمجتمع. قائلاً بأن المجتمع محكوم "بالمناخ، والعقيدة، والقوانين، ونظام الحكم، وموروثات الماضي، والعادات، والسلوك، والتي تتألف منها روح عامة استُخلصت أساسا منها».[٢] وقد أوضح آدام فيرجسون (١٧٢٣-١٨٠١) في كتابه The Origin of Distinction of Rank (١٧٧١)، أن المجتمع هو جزء متمم من البيئة الطبيعية. ولهذا السبب يمكن أن يتم تفسيره في ضوء مصطلحات السببية والعلاقات الافتراضية الاستنتاجية.

وبداية من ظاهرة مثل الأسرة، والجماعة، والمصلحة الشخصية، والسلطة.. إلخ يلمح فيرجسون إلى وجود قوانين طبيعية تحكم المجتمع، واعتماد الفرد على الجماعة، والمغزى الاجتماعي للصراع، ونزعة الملكية، والطبقات الاجتماعية، والفروق الفردية، والعمل، وفقدان التضامن والترابط، كل ذلك يمكن وصفه وتفسيره عن طريق استعمال قوانين الميكانيكا[٣] .

---

(٢) R. Aron, Les e'tapes de la pense'e sociologique. عن منتسكيو، وكومت، وماركس، وتوكوفيل، ودوركايم، وفيبر، وباريتو، طبعة باريس، چاليمار، ١٩٨٧، صفحات ٢٧-٧٦.

(٣) H.H. Jogland, Ursprünge and Grundlagen der Soziologie bei Adam, Furguson برلين، دنكر وهمبولت، ١٩٥٩.

أما عن ميللر فقد اكتشف وجود اعتماد وظيفي متبادل بين المؤسسات والهيئات التجارية والصناعية، والسياسية، والقضائية، والعسكرية، إن الحتمية التقنية، والاقتصادية، والبيئية قادت ميللر إلى استخدام التحليل العاملي حتى يمكنه الوصول إلى العلية الاجتماعية، التي سيمكن عن طريقها البحث عن العلاقة "الأحادية المعنى" بين نزعة الملكية ومختلف أشكال السلطة والنفوذ(٤)

كل هذه المناهج تمثل مناوءة واضحة للفلسفة، لقد انمحى كل ما قالته العلوم الفلسفية عن المجتمع سواء فيما يتعلق بأخلاقياته أو (في فلسفة العادات) أو في اتجاهاته السياسية.

إن " العلماء الجدد " نقصد "علماء علم الاجتماع" يعتقدون أن في استطاعتهم أن يشرحوا التغيرات التي أحدثها المجتمع الصناعي، وأن يتنبأوا بالتحولات ويسيطروا على الآثار والنتائج، يستطيعون القيام بكل ذلك أفضل من قيام الفلاسفة به. وهم متأكدون بقدرتهم على تزويد رجل العصر بمبادىء علمية حقيقية عن الحياة الاجتماعية.

هذا الادعاء قد تعرض لهجوم مباشر من أصحاب المناهج التقليدية، وكان الهجوم الجوهري عليه من جانب الفلسفة(٥) التي استطاعت أن تكشف بسهولة عن مواطن الشك في استنتاجات علماء الاجتماع، ومدى ضعف بنياتهم النظرية، تلك الصعوبات الفكرية والعملية التي عرقلت وصول الدراسات الاجتماعية للمستوى الذي أحرزته العلوم النظرية أو التجريبية.

وإجابة علماء الاجتماع معروفة مسبقاً : إن مصطلح "اجتماعي" بطبيعته له خاصيات تجعل من المتعذر أن يتم تسوية العملية الاجتماعية مع باقي فروع المعرفة الأخرى. والآن فإن هذه الخاصية هي نتيجة لعدة تداخلات وتلوثات ترجع إلى القياس والاستعارة والمجاز من العلوم "المادية" . فإذا كانت الجيولوجيا على سبيل المثال هي التي زودتنا بنماذج للطبقات الاجتماعية، وقدم علم النبات وعلم الحيوان أسس التصنيف، فإن الفيزياء هي التي قامت لوقت طويل بوضع الأساس لمجموع نماذجنا وصيغنا.

---

(٤) W.C. Lehmann, John Millar of Glasgow, 1735-1801، جون ميلر ١٧٣٥-١٨٠١ ، حياته وفكره ومساهماته في التحليل الاجتماعي، لندن ، مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٦٠

(٥) W. Lepenies, "Sur la guerre des science et des Belles-Lettres a partir du 18,siecle, in MSH Information رقم ٥٤، ١٩٨٨ صفحات ٦-١٧، شرحه انظر " Contribution a une histoire des rapports entre la sociologie et la philosophie, " in Actes de la recherche en science sociales رقم ٤٧-١٤٨، يونيو ١٩٨٣، صفحات ٣٧-٤٤.

نموذج أتباع المذهب الآلى :

إن التقدم الهائل الذى أحرزته علوم الفيزياء والرياضيات فى القرن السابع عشر (نيوتن، وجاليليو، وكوبرنيقوس ، وليبنتز، وباسكال ، وكبلر، وبيكون وآخرون)، قد شجعت الباحثين فى مجال العلوم الإنسانية إلى النظر للظاهرة الاجتماعية كمعادل للظاهرة التى شرحتها الميكانيكا.

إن " هوبز ، وسبينوزا، وديكارت ، وليبنتز " كثيراً ما تطرقوا لدراسة الفرد والمجتمع على ضوء قوانين الغائية، والسلوك، ونظام ترتيب الأشخاص أو الأفكار أو الظواهر. وقد حاولوا اكتشاف القوانين التى تحكم عمل ونتيجة المعطيات الاجتماعية .

إن المجتمع عبارة عن آلة ، وآلة ذاتية الحركة، ولذا يجب أن يتم دراسته فى ضوء القوانين التى وضعتها العلوم الطبيعية وجعلتها صالحة للتطبيق ، وكذا الكينماتيكا ، والإستاتيكا ، والديناميكا التى تصلح خواصها للتطبيق على المجتمع. فقانون الجاذبية الأرضية يحكم الأفراد والمجتمع ، وهناك وزن وثقل اجتماعى مماثل للوزن المادى.

هذا المنهج يتيح دراسة الظاهرة الاجتماعية كنظام للعلاقات بين عناصر متصلة ، يمكن قياس مدى انسجامها وألفتها بمصطلحات رياضية ، وعلم الرياضيات هو العلم الوحيد الذى يصلح لضمان تحليل وتماسك التوليفة الاجتماعية، وهكذا يمكن أن يرقى بها إلى مصاف "العلم الحقيقى".

والنظر إلى علم الاجتماع من الآن فصاعدا كآلية اجتماعية يمكنه من أن يستعير مناهجه النظرية وجزءاً من مخططه ومفاهيمه من علماء الفيزياء. ومن الطبيعى أن يقوم باستخدامات مجازية لمناهج هذا العلم بدرجة أو أخرى ، ولكن الدلالات ستظل تحمل الصبغة المادية والمنهجية وتلتصق بها. والمثال الواضح على ذلك هو الذى يتعلق بالفضاء والمكان حيث كل الحركات والاتجاهات يمكن إخضاعها للقياس والفحص، ولنتطرق إلى الوضع الاجتماعى (أى منزلة الفرد ، والجماعة ، ومركزهم فى المجتمع ، والدور الذى يلعبه كل منهم، ووظيفتهم الاجتماعية)، نجد أنه النسخة طبق الأصل لنظرية الوضع فى الفضاء المادى.

أما فيما يتعلق بنظرية الإسناد (الاحداث السينى والرأسى مثلاً) فهو يتشابه مع منهج الروابط والتناسق فى المرتبة الاجتماعية (من حيث النوع ، والعمر، والوظيفة) والتى تحدد وضع ومركز الأفراد

والجماعات داخل المجتمع.[٦] وفى الميكانيكا يتم تفسير الحركة من خلال القصور الذاتى والجاذبية الأرضية.

وفى علم الاجتماع، يبدأ توضيح العمليات الاجتماعية بداية من نفس المبادىء، والتى تصبح فيما بعد جذباً اجتماعيا أو تنافراً اجتماعيا. وفى الميكانيكا يقوم بهذه الوظائف الزمان والمكان. وهذا يفسر لم استخدم علماء الاجتماع التناسق فى الرتبة مكان الزمان والمكان فى العلوم المادية، ويمكن بذلك استخدام الرسم البيانى لتوضيح الظاهرة الاجتماعية والعمليات الاجتماعية، حتى السيرة الشخصية للفرد يمكن توضيحها بالرسم البيانى، وهكذا تصبح مادة لمدرك حسي يمكن التعبير عنه بالتدرج الذى يستخدم فى الرسم البيانى. ففى الفيزياء الميكانيكية، يصبح التوازن الخاصية الأساسية لكل النظم، أما فى علم الاجتماع فإن المجتمع ليس إلا نظاماً للطرد والجذب المركزى للقوى الاجتماعية المتوازنة، وبالتالى فنحن نعهد بدراسة التوازن الاجتماعى إلى الاستاتيكا الاجتماعية، أى إلى قوانين التعايش فى وحدة داخل المجتمع، بينما تكون دراسة المركز والتطور، وقوانين التعاقب فى الأجيال من اختصاص الديناميكا الاجتماعية[٧].

إمكانية القياس

إن النموذج التقنى المتعلق بعلوم الميكانيكا، قد دفع علماء الاجتماع الأوائل إلى الرجوع إلى الصيغ الرياضية والتقنيات الإحصائية.

---

(٦) إن إعادة التفسير الوافى لهذه المجموعة من المشكلات قد عالجها ب. دوك Dockès . فى كتاب L'espace dans la pensee economique. Du XVIe au XVIIIe siecles, باريس، فلاماريون ١٩٦٩. وعن تاريخ الفيزياء الاجتماعية ارجع إلى سوروكين، النظريات الاجتماعية المعاصرة، نيويورك، هاربر ورو، ١٩٢٨، وكذلك النظريات الاجتماعية فى العصر الحاضر، نيويورك، هاربر ورو ١٩٦٦.

(٧) انظر س.أ. روسيت C.E. Russett، مفهوم التوازن فى الفكر الاجتماعى الأمريكى، نيوهافن ولندن، مطبعة جامعة ييل ١٩٦٦، وبصفة خاصة ب جيورين B. Guerrien النظرية الكلاسيكية الجديدة. Bilan et perspectives de l'equilibre general باريس ايكونوميكا ١٩٣٩، الطبعة الثالثة. ولدراسات أكثر حداثة انظر بياجيه J. PiageL' equilibra- tiont des structures cognitives, probleme central du developpement باريس PUF ، ١٩٧٥، وكذلك ارجع إلى L'Hommage a' Jean Piaget. Epistemologie genetique et equilibration, Neuchatel, Delachaux et Niestle ١٩٧٧.

وكـان وليـام پيـتـى (١٦٢٣-١٦٨٧)، وهيـرمـان كـونرينـج (١٦٠٦-١٦٨٢)، وجوتفـريد آشنوالد (١٧١٩-١٧٧٢) وآخرون هم الرواد فى هذا المجال. فقد طبقوا مبادىء القياس على جميع جوانب الظاهرة الاجتماعية(٨). وقد كـان كلود-هنرى دوسـان سيـمـون (١٧٦٠-١٨٢٥) قـد اتبع نفس المنهج، فطبق قـانون الجاذبية الأرضية على الظاهرة الاجتماعية، ومبادىء نيوتن فى الميكانيكا على المجتمع.

وقد حدد أتباع سان سيمون التطورات الأخيرة فى المعرفة الخاصة بعلم الاجتماع بدقة، ووضعوا لها شروطا صارمة، ولم يكن ذلك بمستغرب، إذ أن أوجست كونت وهو السكرتير السابق لسان سيمون هو الذى أعلن بصوت عال وبوضوح عن الحاجة الماسة لإقامة "فيزياء اجتماعية". وإذا كـان قـد تخلف عن هذا الشعار واختار استعمال مصطلح "علم الاجتماع" فلم يفعل ذلك إلا ليعلن بعد المسافة بينه وبين مفاهيم عالم الفلك البلچيكى أدولف كويتيليه (١٧٩٦-١٨٧٤) عن الفيزياء الاجتماعية، "وعاداته السيئة" عن الاحتمالات والقانون الملىء بالأرقام عن المعطيات لاجتماعية والتى أنكرت حرية الانسان وقدرته على الاختيار على حد رأى كونت.

وقد أدى تبنى النموذج الميكانيكى والصورى إلى صعوبات لا يمكن حلها، ولم تفلح التطورات الأخيرة والجهود المبذولة فى علم الاجتماع على التقليل أو الحد منها. لقد كان اعتناق علم الاجتماع لكل الخطوات التى جعلت من علم الفيزياء ملكة العلوم بكافة، يمنحه العزة والإحساس بالمكانة التى للعلوم المادية. وبرغم ذلك كانت حصيلة علم الاجتماع بتبنيه هذا المنهج عبارة عن مزيج متنافر لمعلومات عملية، ولم يخرج عن كونه فناً يستعمل لخدمة حاكم أو مجموعة اجتماعية أو مؤسسة من المؤسسات.

أعداء الاتجاه الاجتماعى

إن منهـجاً يسفـر عن نتـائج هزيلة بهذا الشكل، لا يثيـر إلا الانتـقـادات الحـادة القاسـية. ولم تخف الفلسفة ازدراءها من ذلك "العلم الذى يتسم بعدم اليقين" من أجل إيمانه بمبادىء تتسم "بالعجز الذى لا شفاء منه".

لقد أوضحت المؤلفات مُقتاً حاداً وصارماً لمثل هذا الاتجاه فى علم الاجتماع، ورأوا فى هذا المنحنى خطراً داهماً يصيب الجهود الفنية والأدبية، واتجاها منحازاً لدخول هذا الاتجاه المادى حلبة المنافسة فى

(٨) P.F. Lazarsfeld, Philosophie des Sciences Sociales باريس، جاليمار، ١٩٧٠، صفحات ٧٨-١٠٢

تشكيل مشاعر وآراء الجماهير، فإلى جانب الأخذ بالعلوم المادية ألمحت المؤلفات إلى طموح غير مقبول من علم الاجتماع فيما يختص بتصوير حقيقة العالم، وتكوين القيم والغايات الاجتماعية، وإجبار المجتمع المعاصر على التكيف التام مع كل هذه الأوضاع.

وقد أخفى كل من ديكنز، وستاندال، وبلزاك؛ وفلوبير، وزولا، وجوجول، وبوشكين، وديستويفسكى وآخرين كثيرين، وحتى ستيفان چورچ، وتوماس مان، ول. ر. كورتيوس، وت .س. إليوت، أخفوا بالكاد عداءهم العميق لعلم الاجتماع. وارتأوا أن إمكانية وضع صيغة "للحقيقة"، "والقيم"، "والغايات"، "والمعانى" من حق الفنانين وحدهم. فالعلم لا حول له ولا قوة، إذ لا يمكنه الإدلاء بحقيقة المجتمع.

وقد أكد الكُتَّاب على أن الرواية الاجتماعية هى التى يمكنها وصف وتشريح المجتمع ومشكلاته مثل الاشتراكية، والفوضوية، والفقر، والدعارة، وانهيار القيم وغيرها، أكثر من قدرة هذا العلم الذى يتسم "بعدم اليقين والحزم". ومن هذا المنطلق يكونون قد عبروا عن نفس رأى كارل ماركس، وفريدريك إنجلز(٩).

وهكذا فإن المؤلفات الأدبية تختص نفسها وتؤكد أحقيتها هى فقط فى الحديث عن القيم، وذلك منذ اللحظة التى لم يحقق فيها علم الاجتماع أى نجاح، اللهم إلا الإعلان والكشف عن دوافعه القاصرة الضالة.

هذه المناقشات التى احتدمت فى بعض الأوقات ـ ولا تزال موجودة حتى الآن، مما دفع ليبنتز، إلى تفسيرها بنظرة تاريخية ـ(١٠). قد أثبتت ضررها البالغ فيما يتعلق بتطور معارف علم الاجتماع(١١). فمن بين أشياء كثيرة، كانت سبباً فى حرماننا من المساهمة فى الإدراك الجمالى والفنى، وبعض أساليب المعرفة التى وإن كانت متفرقة إلا أنها تتيح لنا متعة الاكتشاف(١٢).

وعلاوة على ذلك، فإن هذه المناقشات قد ساهمت فى انحصارنا فى منطقة شديدة الصرامة والقسوة، حيث لاعمل لنا إلا الدفاع وتماسك كمالنا المهنى كرواد علم، مقتنعين مثلنا مثل الآخرين بوحدة جميع العلوم.

---

[9] G. Busino, "Marx et la sociologie", in *Actes du Colloque de Neuchâtel, le 16 et 17 décembre 1983. Marx et les sciences humaines*. Edited by G. Seel, Lausanne, L'Age d'Homme, 1987, pp. 138-150.
[10] W. Lepenies, *Die Drei Kulturen. Soziologie zwischen Literature und Wissenschaft*, Munich, Carl Hanser Verlag, 1985.
[11] *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, published by W. Lepenies, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.
[12] R. Brown, *A Poetic for Sociology: Toward a Logic Discovery for the Human Sciences*, New York, Cambridge University Press, 1977.

النموذج العضوي

إن الاستعارة من الفيزياء وتقنياتها لازال سائداً ومرجحاً الآن، لقد دخلت عليها عدة تعديلات، أو في بعض الأحيان تحريفات، لكننا لم ننكرها ونلغيها كلية، رغم النتائج الهزيلة التي حصلنا عليها من جراء ذلك. إن كبار علماء الاجتماع كانوا في بعض الأحيان "يلفون حولها"، يناورونها، يحورونها ويعدلونها، يجمعونها بطريقة غامضة، لكنهم أبداً لم يبتعدوا عنها بصفة نهائية(١٣). وفيما يختص بهذا الموضوع فإن القضية التي أثارها باريتو تظل هي الحالة المثالية.

إن عالم الاجتماع الذي ينحدر من مدينة لوزان قد نصب الفيزياء "ملكة على العلوم" فهي وحدها القادرة على الابتعاد بنا عن شراك الحشو واللغو. لكنه دأب بانتظام على ضمها إلى العضوانية وغيرها من النماذج المعرفية المستمدة من علم الأحياء أو البيولوجيا(١٤).

إن العضوانية قد أغوت علماء الاجتماع وظل لها تأثير شديد عليهم، حتى عندما اتجهوا نحو علوم اللغة والقانون. وفي الواقع، فهي تتيح معالجة أفضل للمشكلات التي تأتي بفعل قوى ذاتية مثل حالة التعمد وتحول النظام الاجتماعي وتغيره، أكثر من تلك التي تحدث بفعل قوى ميكانيكية. لقد جعلها سبنسر أساس علم الاجتماع، وظلت العضوانية تحقق تفوقاً في مختلف أشكال النشوئية(١٥) وحتى الآن، وذلك بفضل "أ. ويلسون" ومبادىء "الثورة الثقافية البيولوجية"(١٦).

لقد أتاح العضوانيون وجود مفهوم معاملة المجتمع كعضو بيولوجي، كنظام منغلق نسبياً، ذي غائية متفوقة : البقاء والازدهار، ولتحقيق هذه الغاية، لابد أن يتكيف المجتمع مع البيئة، ويتبع أساليب معقدة للغاية لينتج ويحافظ على استمرارية هذا الإنتاج، ومختلف أنواع المجتمعات (من مجتمع الصيد، إلى جمع الثمار، إلى الرعوي، إلى الزراعي، إلى الصناعي) تمر بنفس مراحل تطور الكائن العضوي *الحي*، والتغيرات

---

13 D.N. Levine, *The Flight from Ambiguity*, Chicago University Press, 1985.
14 D.C. Phillips, *Holistic Thought in Social Science*, Stanford University Press, 1985.
15 T. Parsons, *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1966.
16 J. Lopreato, ***Human Nature and Biocultural Evolution***, Boston, Allen and Unwin, 1984, as well as the sections of the *Revue européenne des sciences sociales*, XXIII, 1985, no. 69 and XXIV, 1986, No. 73.

تحدث بالقوانين الطبيعية للتطور، وهي غالباً لا تحدث بالصدفة، فهي بطيئة، ومستمرة، ومتطورة، وتسير في خط مستقيم، وضرورية، وباطنية النمو، والمجتمعات البدائية هي تلك التي حدث فيها التطور بالكاد أو توقف في النمو، ومن هنا كان القياس التمثيلي الذي استخدمه چان پياچيه في مقارنة الأطفال بالبدائيين. فالقياس التمثيلي البيولوچي أتاح الفرصة للتطابق بين عوامل النمو في المجتمعات البدائية والمجتمعات المعاصرة في مراحل التطور المبكرة. إنها فروض مسبقة لأغلب نظرياتنا عن التغير والتطور والحداثة. إن استعارة مصطلحات البيولوچيا، قد عودت علماء الاجتماع على استخدام مصطلحات ذات بنية فكرية غير مباشرة ولا تتسم بالوضوح، ويعتقدون في إمكانية تفسيرها عن طريق اختصار تعقيداتها. وتتضح قوة الاستعارة الاجتماعية من علوم الفيزياء والبيولوچيا، عندما تستطيع أن تطبق على الاقتصاد ومناهج أخرى، ونحن نقوم بذلك لنستخلص النماذج الأساسية التي نسير عليها، والتي هي بالتالي مستمدة من الفيزياء.

انحسار الاتجاه الاجتماعي

هذا المد المستمر من الاستعارات المفاهيمية، وهذه الاستخدامات القياسية والمجازية للمناهج النظرية التي استخدمت في العلوم التجريبية وتطبيقها على علم الاجتماع، لازال منهجاً بدون حدود أكيدة، وذا هوية غامضة، ونتائج إدراكية تحتاج إلى قدر من التفنيد والمناقشة، ومن بين مؤسسي علم الاجتماع (پاريتو، وماكس ڤيبر، وسيميل) كان "دوركايم" هو فقط الذي يعتبر نفسه عالم اجتماع بحق (١٧). وهو الوحيد الذي تصرف على نحو أكاديمي لوضع أسس هذا العلم، وليضفي عليه مسحة رسمية ليعد من العلوم الجامعية. وهو الرائد الوحيد الذي اعتقد في أن علم الاجتماع يمتلك دون جدال كل الخصائص التي تميز العلم المستقل بذاته. وهو الوحيد الذي يسلم بوجود منهج اجتماعي، ولكن على أي حال، لم ينج "دوركايم" من سحر الاستعانة بالمناهج الميكانيكية والعضوية السهلة الاستخدام، ولم يمنع من الاعتقاد بأن الطريقة المثلى لدراسة المجتمعات تكون عن طريق وضع القواعد، والإجراءات، والأسباب الاستدلالية والاستقرائية، من خلال النموذج الفكري للعلوم الفيزيائية(١٨). ولم يكن "دوركايم" في كتابه قواعد المنهج الاجتماعي Les regles de la methode sociologique

---

G. Busino, "Raymond Aron et la sociologie", in *L'Année sociologique*, 3rd series, Vol. 36, 1986, pp. 291-315.

[18] I developed this point in the article "Sociology in Crisis", in *Diogenes* 135, July-September 1986, pp. 79-92.

أكثر من مُلخص للقواعد المعرفية "لهنرى پوانكاريه" و "إرنست ماخ" ، ولم يردد إلا نفس أقوال فيزيائى ذلك الحين، ولم تصدر منه دلالة أو إشارة عن مادة بحث تتعلق بشكل خالص وتام بعلم الاجتماع، لقد قال ثم كرر قوله بأن البيانات الاجتماعية ما هى إلا مدركات حسية(١٩). بحيث لا شىء يربطها بعلم النفس(٢٠).

ولم يستطع "دوركايم" إلا فى حدود ضيقة للغاية أن ينجح فى إرساء قواعد نظرية تتمتع بالاستقلال عن مذهب المنفعة الاقتصادية، أو العضوية البيولوچية، أو علم نفس الجشطلت، أو فلسفة التاريخ لماركس، أو النموذج المتفوق للفيزياء، لقد كانت نماذجه وأمثلته علمية للغاية، ليست أكثر من استعارات وتشبيهات مجازية للعلوم المادية، ويتضح ذلك من مادة مؤلفاته الاجتماعية العديدة. إلا أنه بالرغم من ذلك، فإن علم الاجتماع الذى أرسى قواعده أتاح قيام مجال أكاديمى، وهوية اجتماعية، وهيأ الظروف المناسبة لمولد "حرفة علم الاجتماع".

علم الاجتماع الجديد

فى أوائل الأربعينات، حاول تالكوت بارسونز أن يجمع كل الفروض المعرفية المسبقة، والتصريحات المتناقضة فى نظرية اجتماعية موحدة ومتسقة ومحكمة. وقد وضع صيغة محكمة البناء فى لغة مبهرة تتميز بالتجريد والصلابة.

وعند قراءة كتابه بنية العمل الاجتماعى The Structure of Social Action ، اكتشف علماء الاجتماع أنهم ورثة تقاليد فكرية راسخة مصدرها ألفريد مرشال، وڤيلفريدو پاريتو، وإميل دور كايم، وماكس ڤيبر، تلك السلالة الشهيرة لهوبز، ولوك، ومالثوس، وماركس، من أصحاب مذهب النفعية، والتطور، والوضعية، والذين أعطوا علم الاجتماع كل الايضاحات التحليلية التى أدت إلى إقامة نظرية موحدة عن التركيبة الاجتماعية، ومنهج الأفعال، نظرية قادرة على تفسير كل أنماط الفكر فى المجتمع.

وقد استطاع پارسونز وضع نظام ومنهج لكل ما كان مبعثراً من معلومات وضعها المؤسسون الأوائل،

---

(١٩) إن خواء هذا القول قد دلل عليه ج. مونيرو فى كتابه Les faits sociaux ne sont pas de choses باريس، چاليمار، ١٩٤٦، الطبعة السادسة.

(٢٠) فيما يتعلق بهذا الفرع من العلم ارجع إلى الصفحات الرائعة التى كتبها س. موسكو ڤيتشى فى كتابه La machine à faire des Dieux Sociologie et psychologie. باريس، فايار ١٩٨٨.

استطاع أن يرسى دعائم نظرية شهيرة أوضحها فى كتابه النظام الاجتماعى عام ١٩٥١ The social system. وارتكزت هذه النظرية على أن السلوك الاجتماعى، بما فيها الأنشطة البيولوجية، والفيزيائية، والاجتماعية، والثقافية، تنتظم فى منهج فرعى وتكون معاً المنهج الشامل. فالعلاقات بين الكل ومجموع أجزائه تعتبر ركيزة للنظام الاجتماعى، وتتكون بنيته من عناصر ثابتة (القواعد، والتجمعات الشعبية، والقوانين والمبادىء، والقيم)، بينما العناصر المتغيرة تستمد من الأداء والأفعال من أجل إرساء دعائم الاتزان الجماعى. فالنظام الاجتماعى ذو أربعة أبعاد تتميز بالاتزان العام والموازنات الجزئية، سواء أكانت حقيقية واقعية أم احتمالية. وهكذا رجع الفضل مرة أخرى" لبارسونز"، فها هو النموذج الفيزيائى المادى يأخذ صيغته النهائية. وهذا النموذج المنمق الذى اكتسب شكلاً جديداً لنفس ماكان يقول به الآباء الأوائل للعلم، أصبح هو الصيغة الأساسية لعلم الاجتماع حتى وقتنا الحالى. ولم ينجح "ماركس " ولا المحدثين فى إزاحتنا عن تركيبة "بارسونز" المهيمنة، الخلابة، وأصبحت هى الصيغة الاجتماعية التى لا تقبل الجدل، والسائدة ليس فقط فى أمريكا بل فى أوربا، حتى إن علماء اجتماع السلوك أو السلوكيين لم ينجوا من شائبة بدرجة تقل أو تكثر.

ومنذ ظهور "بارسونز"، أصبح علماء الاجتماع جميعاً مدركين بوجود تقاليد اجتماعية، وبأهمية ميراث المؤسسين الأوائل، حتى دون أن يقبلوا فكرة التأثير الطاغى لتاريخ علم الاجتماع على البحوث الاجتماعية الحديثة، بنفس درجة تأثير تاريخ الفلسفة على الفلاسفة فى كل عصر.

وصيغة "بارسونز" وهى التى تحمل اسم تركيبة وظيفية، قد تطلبت عددا لا يحصى من الاستعارات من علم الرياضيات والاحصاء، وقد فضلت تطور ما يسمى بعلم الاجتماع الرياضى، منهج كمى اجتماعى وتقنيات للبحث الاجتماعى، والتى اختارت لسنوات طويلة طرق التعبير عن نفسها بطرق تؤدى بها إلى الدخول فى إشكالات لا مهرب منها(٢١).

إضفاء الصبغة الرياضية على بيانات علم الاجتماع

قام" بيتريم سوروكين"Pitrim Sorokin"(٢٢) بتحليل النتائج المضللة والمكررة نتيجة استخدام المنهج الكمى فى علم النفس وعلم الاجتماع، وإن كان هذا التحليل قد اتسم بالتسرع ولكن كذلك لقى

[21] G. Busino, ''La théorie et le fait'', in *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. LXXI, 28, July-December 1981, pp. 309-319.

(٢٢) ب. سوروكين Fads and Fiobles in Modern Sociology and Related Sciences
شيكاغو، ريجنرى، ١٩٥٦.

قبولاً، إن التشبيه المطلق للمجال الاجتماعي بالمجال الفيزيائي، والايمان الراسخ للقدرة الواضحة لأدوات "ملكة العلوم" قد جعلنا ننقل إلى العلوم السيكو-اجتماعية كل ما من شأنه أن يحقق نتائج من مناهج تلك التي "لا يتطرق إليها شك" أو "الدقيقة"، وهكذا استخدمنا مبادىء الطوبولوجيا من طوبوغرافيا وقياس في رصد الصراعات الاجتماعية، وتحليل التغييرات المصاحبة لذلك في تفسير ظاهرة الانتحار، وعلم التبيؤ باعتباره مجال دراسة علاقة *الكائنات الحية ببيئتها*، *والتحليل البيئي والخاص بالأبعاد والمسافات لوضع* نسق ونظام حق الاختيار والأفضليات.

وبدون الولوج إلى مجال التطورات الطويلة التي مرت بها تلك العلوم، فقد نحونا تجاه الحقائق النوعية (أو التي يتكرر حدوثها) بدلاً من الكمية، وذلك عن طريق التفضيل الذي يخضع للهوى والمزاج لبعض الصيغ *التي تستند في الأساس إلى التجريب*، خاصة مع الاستخدام الضمني *لأدوات القياس الكمي والصيغ* الشكلية.

ومثال واحد كفيل بأن يوضح العبارة السابقة : إن تركيب عينة اجتماعية حصلنا على صيغتها عن طريق الاحصاء، تكتب على هذا النحو

$$n = \frac{\left(\frac{tS}{d}\right)^2}{1-\frac{1}{N}\left(\frac{tS}{d}\right)^2}$$

حيث (n) هي عدد البنود داخل العينة المراد تحديدها، و(N) عدد الموضوعات في المجال،(d) هي الخطأ الذي قررنا قبوله والتجاوزعنه، و (t) هي *الفترة الفاصلة التي* تحدد كون الموضوع يمكننا أن نعول عليه ، و $(S)^2$ هي فرق المتغير x الذي لا نعرفه أو المجهول. ولتحديد حجم العينة يجب أن نحاط علماً بمدى الفرق الذي علينا قياسه. فإذا كان فرق المتغير x كبيراً، يجب أن تكون (n) هي الأخرى كبيرة، وإذا كان *الفرق صغيراً*، يجب أن تكون (n) *هي الأخرى صغيرة*. و (S) دائماً في مجال علم الاجتماع تقديرية، وعلينا أن نؤسس (n) على هذه القاعدة التقديرية. بمعنى آخر، فنحن نحدد حجم العينة بداية على نحو

تقديرى، ثم نؤسس قاعدة الفروض دون التحقق من أن القسمة سليمة. وعلينا أن نتجاهل حقيقة أن هناك عدة متغيرات يجب وضعها فى الاعتبار عند تقدير (S). وعادة ما ننظر إلى هذه المتغيرات منفصلة، بينما نعرف تماماً أن لها بعدين أو أكثر يلزم وجودهما لتثبيت وجود(n) .

ومن ناحية أخرى فقد أكدت النظرية أن الأشخاص موضع الاستجواب فى البحث يختارون عشوائياً. لكن ذلك يبدو من المستحيلات فيما يختص بمجال بحث علم الاجتماع. فللحصول على عينات نموذجية، لابد أن نغير الاختيار العشوائى إلى اختيار يخضع لشروط وأسباب. ومن المعروف أن نظرية التقدير من خلال الفترة الزمنية اللازمة لاختبار إمكانية الاعتماد على الموضوع، تكون صالحة فقط فى حالة البحث العشوائى، بينما كل أبحاثنا تخضع للتجربة والاختبار. وبالاضافة إلى ذلك ، فإن العينات التى نختارها بشروط وأسباب تستند إلى فروض جدلية، هى أن فروق الضبط والمراقبة لا بد أن تخضع للتحليل بعد تقسيمها إحصائياً تبعاً لنوعياتها وكثافتها. وهذه الفروض تعترف بالعلاقات المتبادلة الحادة بين متغيرات الضبط والمراقبة (من العمر، إلى النوع، إلى الفئة الاجتماعية الوظيفية،الى الوسط الاجتماعى إلى العقيدة ... إلى آخره)، وبين الاجابات التى يحصل عليها القائم بالاستجواب. ومن المستحيل عملياً التحكم فى مثل هذه الفروض، ولهذا فليس لدينا وسيلة ما لتقويم الفرق فى التقديرات .

والفضل يرجع إلى الاستعارة من علم الاحصاء فى حصولنا على وسيلة هامة، ولكن عندما يتعلق الأمر بمجال علم الاجتماع، فالأمر صعب لأنه علم يفتقر إلى الدقة النظرية وإلى الصحة العملية.

ويمكننى أيضاً أن أتطرق لذكر النماذج الصارمة لتحليل العمليات الاجتماعية، إنها نماذج زائفة تشبه التحويلات الفيزيائية إلى نماذج رياضية، ومثلها مثل تطبيق النماذج الزائفة لعلم النفس الاجتماعى أو لعلم الاجتماع السكانى دون معادل رياضى مباشر، لكن كل ذلك لن يضيف جديداً لرأيى العلمى.

وحيث أنه لا يوجد تماثل فى الشكل بين مجال الفيزياء ومجال الاجتماع.، فإن كل الاستعارات التى أجراها علم الاجتماع من ميادين أخرى سوف تخضع إلى تغييرات عدة وتتحول إلى نوع من المجاز أو القياس. وبعد كل هذا فلن نستطيع أن نحصل منها على نفس النتائج التى تحققها فى ميادينها الأصلية.

إن الخصوم الألداء لعلماء الاجتماع، يفضلون التفسيرات التى اعتنقها الموالون لاستخدام الرموز ومؤيدو المنهج النوعى (يشتركون مع أصحاب منهج الملاحظة، والمنهج التحليلى.. إلى آخره)، والذين استمدوا معتقداتهم من صلاحية تطبيق الاحصاء فى مجال علم الاجتماع. حتى عندمايصبح التحليل عن طريق عدة متغيرات ممكناً. هل نستطيع الانتهاء إلى أن تحليل متغيرات متميزة يساعد على الوصول إلى نظرية ونظام كامل ؟ إن تجميع الأسباب فى نسق أو منهج يؤدى إلى إخفاء المنشأ والأصل (مثله فى ذلك مثل إخفاء حدوده وبنيته) . لأن الأصل سيكون أكثر من مجموع أجزائه إلى جانب علاقات سببية لها طبيعة خاصة، وفى الموقف الحالى، فإن دراسة الأحداث التى يتسم تكرار حدوثها بالتغير وبقابلية القياس، لا تتيح لعلماء الاجتماع التأكد من تحديد المتغيرات، والتى يجيز انتظامها وضع قوانين عامة تحكمها، ثم تطوير هذه القوانين إلى نظرية.

ركود وصراعات العصر الحالى

وهكذا أدت التقاليد الخاصة بعلم الاجتماع، ولجوئه إلى الاقتباس من العلوم الأخرى، والخبرات المكتسبة والمعوقات التى سببتها إخضاع العلم لمنهج ونظام معين، كل ذلك أدى إلى استمرار اعتقاد علم الاجتماع فى أن تقليد العلوم الطبيعية، سوف يضفى عليه مهابة ورفعة شأن العلم. وذلك الاعتقاد يفسر نظر علم الاجتماع إلى موضوعات الجماعة، والثقافة، والعواطف كما لو كانت مادة "للتاريخ الطبيعى" للمجتمعات، وأن أفضل طريقة لتحليل تلك الأمور هو اللجوء المباشر إلى المناهج النوعية، وهى الوسائل الوحيدة لتوضيح بنية الظاهرة وقوانين الحركة فى المجتمع المعاصر.

والاصرار على تقليد العلوم الطبيعية، ولوضع علم الاجتماع نفس وضع الميتافيزيقا والعقيدة، والمجادلات غير المقنعة فيما يختص بالعقيدة والعاطفة، والتمييز بين الغايات والوسائل، والحقائق والتصورات، والتعارض بين العالم المادى والعالم الشعورى الحسى للمشاعر، كل ذلك قد أوقعنا داخل دائرة الركود والصراعات الحالية، إذ أن علم الاجتماع بطبعه يتعلق بغير المحسوس، وعندما يتعرض ويربط نفسه بالماديات يحدث ما وقعنا فيه.

واستمرار اعتقاد علماء الاجتماع بأن المنطق الذى يتعلق بالبرهان والتجريب هو المنهج الوحيد للتعبير عن معارفهم، وهو الأمثل لبناء مفهوم عام عن العالم كبديل عقلى عن العقيدة والدين، أوصل علماء الاجتماع الآن إلى انهم فى مناصبهم الجامعية يشغلون تخصصات تتميز بدرجات من الغموض والابهام، لا يستمع

لهم أحد، ولا يتأثر بهم أحد، موزعين بين تخصصات فروع المعارف الأخرى، حصيلة محاضراتهم شذرات من المعارف العملية يعملون كمستشارين وخبراء سرعان ما يلفهم النسيان، أو يستقبلهم المتلقون بلا مبالاة.

وفى انتظار بلوغ علم الاجتماع مصاف العلوم الطبيعية، انبهر علماء الاجتماع بالألفاظ، والشروح والتأويلات، واستمروا أكثر من ذى قبل فى الاستعارة من فروع المعرفة الأخرى والتقنيات الأكثر عرضة للتغير (على سبيل المثال نظرية التخطيط، والنظرية العامة للنظم، والسبرانية وهى علم الضبط..... إلى آخره من فروع لا تفيده بالمرة). وعادة ما يلجأ علماء الاجتماع فى بعض الأوقات إلى الرجوع للعلوم الأدبية والفلسفية، عندما يختلط أمام ناظريهم معنى الحياة ومنطق الجماعة والمجتمع، وفى أحيان أخرى يجدون ملاذهم فى تقليد نفس طريقة العلوم المادية التى أحرزت نجاحاً، ويختارون عادة من بين هذه العلوم المادية الفيزياء، والرياضيات، والبيولوچيا، وهى العلوم التى تحوز عادة إعجابهم.

ومن آن لآخر يعاود علم الاجتماع النزوع إلى تحقيق أسطورته الأزلية : أن يصبح علماً وفى نفس الوقت نشاطاً عملياً، أن يصوغ النظريات ويدعم الأداء، أن يفسر السلوك الاجتماعى ويقومه فى نفس الوقت، أن يقدم حصراً للمشاعر الاجتماعية والحياة اليومية مع قدر من الموضوعية والحياد. وباختصار، فإن علم الاجتماع المعاصر مستمر فى بناء مناهجه النظرية وغير النظرية بالاقتباس من كل صوب، وهكذا يصبح من العسير تفسير السلوك على أساس الأسباب والمسببات، وهى المجالات التى لا يوجد السلوك الاجتماعى إلا فيها، وكأنه مُصر على أن يظل علم الصيغ المتعددة. وأوضح تصوير لهذا الموقف هو أن علم الاجتماع قد أصبح المذهب النفعى والتجريبى الذى يقوم على الاستدلالات والمقارنات والشروح المنظمة من خلال قوانين السببية التى تشكل التجارب فى صيغ منهجية. وعلى أى الأحوال، فقد شهدنا لعدة سنوات انفتاحاً على الالتجاء لعدد آخر من العلوم للاستعارة منها والاستفادة من مناهجها، ألا وهى التاريخ، وعلم الاقتصاد، واللغويات، والفلسفة، وفروع أخرى. وسوف أتحدث عن كل علم من هذه العلوم فى عجالة سريعة.

التـــاريخ

طالما اعتقد علماء الاجتماع أن التاريخ يمكنه أن يزود علوم الاجتماع بالمعارف الموضوعية لبعض الأحداث المنعزلة، والتى تفتقر إلى العوامل التى تفسر بوضوح كيف وما الأسباب التى دعت إلى عدم

نشرها ومعرفتها وقت حدوثها (٢٣). فإذا كانت دراسة البنيات الاجتماعية الحضارية وقيامها وانهيارها، والعلاقات بين الوقائع الاجتماعية والبيئة الفيزيائية البيولوجية ذات أهمية قصوى لفهم أشكال الانتاج والتكاثر فى النظام الاجتماعى، فإنها تبقى مع ذلك فى رأى علماء الاجتماع مرتكزة على درجة التفسير الرمزى للمواقف الفريدة؛ وهى مجموعة خاصة من الأحداث تحكمها قواعد ودوافع واتجاهات واحدة. وقد لخص "آلكس إنكلز" هذه الاشكالية على النحو التالى: " إن عالم التاريخ يعتز بوضوح ودقة التفصيلات التى يتميز بها فرع العلم الذى يختص بدراسته. وعالم الاجتماع يميل أكثر إلى تجريد الواقع، إلى التصنيف والتعميم، وهو مولع بكل ما هو حقيقى وواقعى، ليس فقط التاريخ الخاص لشخص ما، ولكن تواريخ أشخاص عديدين (٢٤). وعلى أى الأحوال، فعندما يواجه عالم الاجتماع بالفشل فى التصوير والتحديث، فمن الضرورى أن يلجأ للاستعارة من التاريخ الوسائل الفنية لمعالجة (وأيضاً لتحديد) البنية الزمنية لمجموع التجارب البشرية، وكذلك سياق المواقف، والتحول من مجتمع ما بخصائصه إلى مجتمع آخر (٢٥). والاستعارة من التاريخ تتيح لعالم الاجتماع الرد على التساؤلات السابقة ومعالجتها (الأجيال المتعاقبة، قيام الدول، فجر الحضارات، بزوغ وأفول دول الرفاهية ذات النظم المختلفة.. إلى آخره)، وبالأخص للعمل على قيام فرع آخر مشتق هو علم الاجتماع التاريخى (٢٦).

علم الاقتصاد

لجأ علماء الاجتماع الآن إلى الأخذ عن علم الاقتصاد كما حدث فيما مضى لشدة تقارب مفاهيمه مع مفاهيم العلوم الطبيعية. وكان البعض منهم قد انبهر بالتقدم الذى أحرزه علم الاقتصاد، وظنوا أن السير على نهجه واستعمال نظرياته سوف يخرج علوم الاجتماع من المأزق الذى وجدت نفسها فيه دائماً. ومنذ ذلك الحين، استعاروا من الاقتصاد الكلاسيكى الجديد مسلماته الأساسية: أن المجتمع يتألف من أفراد

---

(٢٣) لقد شرحت هذه المعضلة فى مقال بعنوان:

De quelques apports de l'histoire à la sociologie et de la sociologie à l'histoire, in Revue europeenee des sciencessocials المجلد ١١، ١٩٧٣، رقم ٣٠، الصفحات من ٩١-١٢٢.

[24] A. Inkeles, *What is Sociology?*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1964, p. 21.

[25] G. Busino, "Le passage des sociétés traditionnelles aux sociétés industrielles. Quelques réflexions pour un débat", in *Bulletin du M.A.U.S.S.*, No. 17, March 1986, pp. 45-69.

[26] P. Abrams, "History, Sociology, Historical Sociology", in *Past and Present*, No. 87, 1980, pp. 3-16, as well as the article by G. Noiriel, "Pour une approche subjective du social", in *Annales*, November-December 1989, pp. 1435-1459. See also the works of Theda Skocpol, *States and Social Revolutions*, Cambridge University Press, 1979 and *Theory and Method in Historical Sociology*, Cambridge University Press, 1983.

متجاورين يبحثون عن مصالحهم بطريقة عقلانية. وهم يعقدون الصلات بينهم عن طريق وسيط هى السوق، لكى يضاعفوا من حجم مصالحهم. ونظام كهذا ينشأ نتيجة لآليات ميكانيكية للتكيف مع السوق، والوسطاء يبحثون عن تحقيق أوضاعهم، وكل وسيط مزود بإرادة حرة، وقدرات ذات فاعلية، وكفاءات لازمة للوصول إلى أهدافه.

وعلماء الاجتماع يمتد نشاطهم لأبعد من حدود السوق والمجالات التى لا تتعلق بالسوق، باختصار يختص علمهم بكل مناحى الحياة الاجتماعية. وقد قال "جارى س. بيكر" "قد تصلح نظرية علم الاقتصاد فى وضع إطار موحد لكل سلوك يتم فى مجالات نادرة، غير متعلقة بالسوق، ولا بالمال، كما قد تتعلق فى بعض الأحيان بالمال، وذلك ضمن مجموعة محددة وكذلك ضمن أفراد يعيشون فى زمان واحد(٢٧). وفى مكان آخر من كتابه قال بيكر "إن السلوك الانسانى ككل يمكن تصوره كما لو أن مجموعة من المشاركين داخل مباراة تعمل على مضاعفة فائدتها ونفعها، فتبدأ بمجموعة ثابتة من الأفضليات التى تحقق لها أفضل كمية من المعلومات عن مختلف أنواع الأسواق"(٢٨). فما الذى يهدف إليه بيكر ومن يعتنقون معه النموذج الاقتصادى؟ هل هو وضع كل العلوم الانسانية فى سياق اقتصادى يفسر السلوك الاجتماعى من الزواج إلى الجريمة، من الدعارة إلى الاستقامة، من منظمات ومؤسسات غير إرباحية إلى سوق عقائدية، من الصوت الانتخابى إلى مساعدة الدول النامية. إن كل فرد يجد المبررات لفعله فقط عندما يضاعف هذا الفعل من فائدته. واستخراج هذه النفعية بصورة سليمة وكفء هى الوسيلة الوحيدة، والسند النهائى لرغباته التى تتراكم بمرور الزمن، والهدف السامى والحقيقى فقط.

والمثال الذى سنشرحه والمأخوذ عن كتاب بيكر نظرية الزواج، سوف يساعد على توضيح هذه الأفكار.

---

(٢٧) ج. س. بيكر المنهج الاقتصادى فى تناول السلوك الإنسانى
G. S. Becker, The Economic Approach to Human Behavior. مطبعة جامعة شيكاجو ١٩٧٦ صفحة ٢٠٥.

(٢٨) نفس المرجع السابق صفحة ١٤.

وطبقاً لما قال به هذا المؤلف، فإن تحليل الأسرة يتطلب منا الالتجاء إلى النظرية الاقتصادية عن العمل، لأن الأسرة ليست أكثر من "مصنع صغير" فنظامها يماثل تماماً نظام العمل. فعقد الزواج نتيجة لعملية من المحاولة والخطأ في سوق الزواج. فالهدف النهائي ألا وهو اختيار الشريك، سوف يساعد على مضاعفة الاستثمار المشترك لشخصين، فداخل الأسرة، ينتج أفرادها أقصى ما يمكن من الرضاء وتحقيق المطالب، وكل ما يقوم به أفراد الأسرة من أعمال للاستثمار داخل محيطهم، يشارك في تحويل كل الاستهلاكات إلى إنتاج وتكاثر. ومن هنا يسهل وضع شكل وصياغة لهذا الانتاج الذي تفرزه هذه الاستثمارات، وأن نقر بأن وظيفة الانتاج المنزلي تنظر إلى الوقت كعامل نادر، وفي حالة مضاعفة حجم الاستثمار في ظل معوقات (نقص المال أو الوقت). فما التصرف الذي سيقوم به أفراد الأسرة ؟ يتم ذلك بتقسيم وقتهم بين إنتاج له عائد ، ووظائف مدفوعة الأجر، وجلب المتعة التي ليس لها عائد مادي. وبالتأكيد فإن التشبيهات السابقة تتيح النظر إلى الأسرة كما لو كانت مادة للعمل، وهكذا تدفعنا إلى اعتبار وقت الأسرة معادل لوقت العمل مدفوع الأجر، لخلط الخاص بالعام، أن نتنكر لحقيقة أنه في العمل المنزلي يوجد جزء لا يمكن إخضاعه للقياس، لأن العلاقات الاجتماعية غير مرئية. وأن تجاهل هذه العلاقات المتبادلة لا يمكن نقله وتصويره بمصطلحات مادية. وعلاوة على كل ما تقدم فهناك بالطبع المجتمع كآلية تقوم بالتنظيم والضبط كنظام طبيعي، كنظام مادي أو عضوي.

هذه الاستعارات قد أدت إلى مثل فكري شائع الآن يطلق عليه اسم "نظرية الفعل الرشيد" (الفعل الرشيد أو الاختيار الرشيد) ويحوي هذا القول عدة اتجاهات من قبيل "منطق الفعل الجمعي" ، "العقلانية المنهجية" ، "السلوك الممنهج" ، وأخيراً "الفردية المنهجية"[٢٩]. وكل المؤيدين لهذا الالتجاء الحالي لعلم الاقتصاد الكلاسيكي الحديث ، يفترضون أن أفراد المجتمع يتصرفون بدافع من نزعاتهم، وهكذا يتصرفون بطريقة عقلانية رشيدة. وعلى أي الأحوال، فإن اتجاه علماء الاقتصاد الحرفيين يميل إلى استبعاد التماسك والقوة العقلانية التي تتحكم في السلوك، أما عن أنصار المذهب العقلاني، فإن السلوك تحكمه القواعد التي هي الايجابية والمعتقدات، والأفضليات التي هي عند أصحاب المذهب الفردي مجموعية ووحدة السلوك، وهذه الاتجاهات لا تؤدي كلها إلى نفس النتائج. فعلى سبيل المثال فإن الفردية المنهجية قد

---

[29] See L.J.D. Wacquant and C.J. Calhoun, "Interêt, Rationalité et Culture. A propos d'un récent debat sur la théorie de l'action", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, No. 78, June 1989, pp. 41-60 and especially J.S. Coleman, *Foundation of Social Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.

تنقص أو تقلل من دوافعه الاقتصادية الأولية[٣٠]، بينما الاقتصاد العقلانى قد يتعارض مع الفردية المنهجية حتى يظل أميناً على مبادئه (التصرف والسلوك يكون بدوافع ذاتية، من أجل رغبات مادية فى الأساس، لا يشبع ولا يرتوى، عوامل عدة تؤثر على الأداء والقيام بالعمل، والخبرات دائماً صحيحة ومجال الفعل دائم ومثمر). ومهما كانت الآراء، فإن لجوء علم الاجتماع إلى الأخذ عن علوم الاقتصاد لم يساعد إلى الآن فى تحديد هوية علم الاجتماع أو أن يحدد نطاق عمله.

اللغــويات

هذا العلم قد أثار فضول علماء الاجتماع خاصة منذ بداية هذا القرن. وقد أعطى كل من (باريتو، ودوركايم، وميد) مكانة هامة للغويات فى دراساتهم الاجتماعية، على أنها حجر الأساس للحضارة والثقافة وبالتالى للمجتمع. لكنا كنا على حذر لنصف قرن حتى الآن من أن هذا العلم باختصاصه بالتعبير والاتصال قد يحد من العمل الاجتماعى.

وقد تطور عن هذه الحقيقة ثلاث مدارس فى علم الاجتماع: (السلوكية الرمزية، والمنهج العرقى، والبنيوى) وبتطبيق بعض الصيغ التحليلية على علم الاجتماع، خاصة التفاوت والتزامن، الشكل / والمادة، اللغة/ والعمل ، المنطق/ واللغة، المعنى/ والرمز. وكان هدف علماء الاجتماع إظهار مجموعة القواعد التى تحكم المجتمع، وظائفه فيما مضى والآن، واكتشاف أساليب استحداث المعانى، إلى جانب أساليب بناء وتكوين الحقائق والوقائع الاجتماعية. ومع ذلك فهم لم يوفقوا فى تحديد خصائص اللغة التى تستطيع تفسير وتوضيح البنيات الاجتماعية المختلفة. فإذا ما كانت اللغة تنظم وتفسر طرق نظرتنا إلى الحياة، وسلوكنا الاجتماعى، ونظامنا الرمزى. أفنستطيع أن نؤكد حينئذ أن النظام الاجتماعى عبارة عن لغة ؟ وهل نستطيع القول أيضاً بأن المعارف التى نستقيها من المجتمع تأتى من اللغة ؟ من الصعب إجابة تلك الأسئلة، طالما أنه لا اللغة ولا المجتمع لهما وضع وجودى مثالى. وحيث أنه لا علماء اللغة ولا علماء الاجتماع لديهم مجموعات متكاملة واضحة محددة نستطيع التعرف عليها فى التو، لكن الاستعارات اللغوية، والتى تحولت

---

[30] R. Boudon, ''L'individualisme méthodologique'', in *Encyclopaedia Universalis. Symposium Les enjeux*, Paris, Encyclopédie universelle, 1988, pp. 644-647; ''Individualisme et Holisme: un débat méthodologique fondamental'', in H. Mendras and M. Verret, ed., *Les champs de la sociologie française*, Paris, A. Colin, 1988, pp. 31-45.

إلى مجاز وقواعد مفسرة شارحة، قد أتاحت لكل من (بلومير ، وجوفمان ، وجارفينكل ، وسيكوريل) أن يفسروا كيف أمكن تحديد فعالية الدلالات التى تتكون منها المدركات والأنظمة الاجتماعية، ولقد أظهر تحليل (ساكس ، وسكجلوف) لأحاديث العامة، والمنطق الجدلي (لتولمان، وجريتز) أظهروا لنا فهما موسعا للمنطق الاقناعي الذى تمثله وسائل الاتصال رغم عدم وضوحها أحياناً، وبصفة عامة التصوير الواضح للحياة اليومية(٣١).

لقد استخلص علم الاجتماع فرضين كبيرين من البحوث اللغوية :

أ) أن لغة الحديث هي واحدة من الرموز من بين آخرين.

ب) كل مجموعة رموز لها خاصية فريدة وتشكل مرجعاً ذاتياً واستخدام ليفي-شتراوس لهذين الفرضين فى تحليل قواعد الزواج، والأبوية، وكذلك الأساطير، معروف وشائع. وتحليل الاشارات اللفظية وغير اللفظية قد أثار اهتمام علماء الاجتماع بالتفسير والشرح والتأويل، وكذلك بالرجوع إلى النظم الحضارية والثقافية، وتفسير وحل طلاسم السلوك الفردى والجماعى الذى تحكمه القواعد، والأفعال التى أقرتها هذه القواعد والتى تكتمل بتحقيق الروابط المنطقية التى تميز أى نظام للقواعد. ومن المؤكد أن علم الاجتماع قد استطاع من خلال هذه اللمحة أن يعيد اكتشاف الفلسفة وتقاليدها العريقة.

الفلسفة

إن اكتشاف أو على نحو أدق إعادة اكتشاف التقاليد الفلسفية حديث للغاية، حتى سنكتفي بإلقاء ضوء سريع عليه. لقد حاول علماء الاجتماع فى الوقت الحاضر أن يعودوا أنفسهم على الوسائل الفنية المستخدمة فى تاريخ الفلسفة وعلم التأويل. والفضل يرجع إلى الفلاسفة الذين تناولوا موضوعات الادراك الذاتى، والعزم، وتبادلية الآراء، إذ تعلمنا عنهم أن الفعل الاجتماعى يتألف من ثلاثة أنواع من المدركات: من الشهود العيان للموقف المثار ، ومن المشاركين فى الأفعال المستقبلية، ومن الباحث بذاته. وهكذا بدأ علماء الاجتماع يدركون أهمية الأفعال الانعكاسية والآن، يأمل البعض منهم أن تتحول مهنة الاجتماع قليلاً عن المنهج التجريبى، لتغنم من التطور الذى لحق بعلم الاجتماع الانعكاسى(٣٢).

---

31 See H. Schwartz and J. Jacobs, *Qualitative Sociology. A Method to the Madness*, New York, Free Press, 1979, as well as J.-B. Grize, *Logique et langage*, Paris, Ophrys, 1990.

32 J. Freund, *Philosophie Philosophique*, Paris, Ed. de la Découverte, 1990, especially pages 312-317.

وبعد نحو أكثر من قرنين من البحث والتأمل،لا زال علم الاجتماع يستعلم عن مجال الدراسة المنوط به، وخصائصه، ومنهجه، وفرصه فى أن يرسى دعامة معلومات صحيحة. فبينما العلوم المادية أو الدقيقة قد حلت المشكلات المعرفية الأساسية، وأرست مناهج وأنظمة، وخلقت ظروفاً وضرورات، ونظمت نفسها وحققت التعقيد إلى جانب الحداثة، فإن علم الاجتماع لا زال يبحث عن هويته ووظيفته العلمية والاجتماعية، ويستغرق فى تفسير العلاقة بين التصوير والوصف وعالم القواعد والقيم، بين العلم والفعل.

ففى الوقت الذى كانت فيه العلوم الدقيقة تقوم بتحليل الظواهر وخاصياتها الديناميكية المعقدة، وفى الوقت الذى تحولوا فيه عن الحديث عن الفرص والاستمرارية وبحثوا عن المنهج الذى يمكنه وضع قواعد تعطى معنى لما حدث حولهم فى الكون. ماذا إذن حقق علم الاجتماع المعاصر ؟ إنه لا زال مستمراً فى إمتاع ذاته بالتأمل. فلا زالت الموضوعات القديمة من قبيل (الوضعية والغائية، الشمولية، والنسبية، المنهج الكمى، والمنهج الكيفى، المجتمع كمنظومة أفعال والفرد كحصيلة البنية والهيكل الذى يحكمه، والوسطية التى كان لها الفضل فى التعبير عن الوظيفة والناتج، والمادة القادرة على إتاحة الاختيار) كل هذه الموضوعات القديمة لا زالت تجذب علماء الاجتماع، وتدعهم يعملون فى هدوء، ورزانة، ومنهج، دون أن يرسوا دعائم علم محدد ويعتنى بالتفاصيل.

إن تشعب مادة علم الاجتماع، وهم . إن الزعم بأن على المجتمع أن يدلى ويفعل، لا يتسم بالابتكار.

إن التشكيل والتكوين يرجع إلى الغائية التى يستطيع عالم الاجتماع إظهارها. أهى القيم أم الحقائق؟ ذلك تفسير يتميز بالتجريد التام. إن المجتمع يحول القيم إلى أفعال ووقائع، والحقائق إلى علاقات لها سلطة شرعية مؤثرة، وبالتالى تتحول الثقافة العشوائية إلى طاعة وتدرج طبقى. وكل الروابط والصلات الاجتماعية وحدة متكاملة، ينعكس فيها المجتمع بشدة، والوضوح ليس إلا الانسلاخ من النظام الخفى، وتأكيد وجود الحتمية، وهكذا نعتقد فى إعادة تأسيس ما هو اجتماعى فيما قبل وجوده وفى اكتفائه السببى الذاتى.

هذا "الاجتماعى المتجانس" الذى تأسس من مواد تجريبية حبيس جدران الزمن والمجتمع. فهل يستطيع الهروب من كل ما يعترض حياته ؟ هل يمكنه أن ينأى بنفسه عن التجارب السابقة للمجتمع الذى يعيش داخله وسماته الوجودية ؟ هل يمكن أن يدرك الآخر والمجتمعات الأخرى العديدة ؟.

لقد أثار تاريخ علم الاجتماع الاشكالية الأساسية؛ إنها البحث عن حقيقة عالمية فى مجتمع بعينه، عن الهوية الذاتية فى التنوع، التشابه فى الآخرين بمعنى كون الشيء مختلفاً عن الأشياء الأخرى، هذه المعارف متشابكة داخل نسيج بعينه، ولم تستطع علاقات المقايضة العامة والتبادل داخل النظام الصناعى، إلا أن تحقق نجاحاً فيما يختص بحصر بعض وظائف المجتمع الحديث فى تعارضه مع مجتمع آخر، أى (المجتمعات البدائية الأولى) ومع ذلك فإنها ادعت لنفسها الحق فى أن تكون نماذج وظيفية تحتذى على نطاق العالم، لقد درج علم الاجتماع المجتمعات هرمياً وفقاً لمنشئها الأساسى، الدولة الأصلية، والتطور الذى يحققه المجتمع بالنظر إلى الدولة الأصلية، يميز نظام المجتمع التطورى فى كافة مراحله التالية.

والمجتمعات كانت بدائية فى الأصل، وكانت مادة دراسة علماء الأعراق البشرية. أما دراسة المجتمعات فى فترة معينة وفى أثناء انتقالهامن مرحلة لأخرى، فكانت من اختصاص علماء التاريخ أو المجتمع المعاصر، الخاتمة النهائية للوحدة بين المجتمع وأفراده بحيث يطلق عليه المجتمع البشرى، فهو ينتمى لتخصص علماء الاجتماع وإليهم ترجع الثقة فى تأسيس علم الاجتماع، بداية من مجتمع معين، رغبة فى وضع نظرية اجتماعية لها صلاحية عامة، ومبادىء عالمية وشاملة.

ومثل هذا المفهوم للعلماء المعاصرين قد أغفل نقطتين هامتين : لقد نظر إلى المجتمع على أنه حديث حداثة مطلقة، منفصل عن أنسابه وتسلسله الزمنى، أى بلا استمرارية وبلا تاريخ، وكذلك نظر إلى المجتمع على أنه نظام يؤدى وظيفة ما، دون أصل ومنشأ لكنه يظل يتكاثر. إنه ذلك العصر الذى فيه اسقط علم الاجتماع التاريخ من حسابه، وأعلن استقلاليته وخاصيته النظامية، وخبرته ذات المعنى الشامل والعالمى.

إن الحاضر هو نتاج الماضى ، واستمراريته تؤكد وضعه الحالى، وتعطيه شكله الذى يتخذه بالفعل ، هذا الدوام الذى للماضى فى الحاضر هو إطار وعينا، وهويتنا الاجتماعية، ونظمنا ، وقيمنا، وقواعدنا، إنه يشكل الدرع الواقية للهيكل الاجتماعى ، وفى الواقع أداء التركيبات والبنيات الاجتماعية.

الانسان هو الذى يخلق عالم المدركات، والأهداف، والضوابط باستمرار. وهو يؤكد على استقراريتها ودوامها بوضعها فى قوانين. وبالتدريج تصبح هى السبب وتحول صانعيها إلى أهداف، نحن نخلق القواعد، والقيم، والرموز ثم نتصرف من خلالها ووفقاً لها، والمؤسسات تؤكد وأحياناً تبلور الخبرات الاجتماعية. واللجوء الآلى إلى هذه الخبرات تيسر الأداء الفردى والجماعى، تضع ضوابط للحياة الاجتماعية، تسهل عملية التفاعل، تثبت مجال الاحتمالات، تحافظ على النشاطات، وتثير الدوافع والتوجهات.

يتمثل هذا العالم التام التشكيل أمام أعيننا على مر السنوات كعالم مستقل عنا، عنيد في تفرده، له توجهات في بعض الأزمنة تختلف عن اهتمامات الأفراد. ومن هنا تأتي ازدواجية الفعل الاجتماعي، أنه اختيار وجبر في نفس الوقت، ولكن في الوقت المناسب تماماً، وهذا يعني أن الفعل يعتمد على المواقف التاريخية التي يتم عن طريقها تقديم الموضوع، وظروفنا التاريخية هي التي تزودنا بإطار خبراتنا، وتشكل سلوكنا، وتسهل بعض السلوكيات، وأفعالنا وكل ما يمكننا تشييده أو هدمه يحدث في الزمان المحدد وبمرور الوقت، والعلاقة ما بين الهيكل الاجتماعي والسلوك الاجتماعي هي السلطة الزمنية. وما بين الفرد والمجتمع وهو ما يعرف بالمحيط الضابط من قوانين وقواعد وقيم .هناك تبادلية، وحتى هذه التبادلية لها تاريخ وتظل تاريخاً للحاضر. ومن غير المجدى فصل علم الاجتماع عن التاريخ، فالفرعين من فروع العلم يمثلان وجهى العملة، فهما يحويان نفس الحقائق، ولابد أن يضعا في اعتبارهما نفس العملية، بمعنى آخر أن يضعا في الاعتبار الأسباب التي تؤدى لمعيشة الأفراد معاً، ويضعون الأهداف، ويخلعون المعاني على الأشياء التي كانت بلا دلالة، ويضعون الميكانزمات التي تقنن وتشرع الاختيارات العشوائية، وتحفظ لهم صفة الدوام، أو تغيرهم، أو تتبادلهم ، حتى تخلق نظاماً ذا مغزى، لا ينحاز، «غير متناقض».

ورغم ذلك فإنه من الناحية التأسيسية من الصعب اقتلاع علم الاجتماع من التاريخ. فما الذى أدى إلى الانفصال والتطور التنافسي بين هذين الفرعين من فروع المعرفة ؟ دون شك هي الرؤية التي للمجتمع الراديكالي الجديد، سراب الحداثة ووهم التقدم اللانهائي، والمرحلة الأخيرة هي التطور الطويل الأمد، إذ أصبحت المجتمعات المعاصرة عالمية وقلعة حصينة.

وطالما اقتصر علم الاجتماع على استخلاص المعلومات لتجديد الأهداف القائمة وتوسيعها وإكمالها، واضعاً في اعتباره "الطبقات، والصراع الطبقي، والبيروقراطية"، فإن مواطن ضعفه لن تعرف في التو. وقد أتاحت الدراسات الاجتماعية إثارة المناقشات وتدعيمها، متخذة مسحة من العقلانية والعلمية، حتى الطبيعة التقنية لمشروعاتها، واختياراتها، وقراراتها غالباً ما تكون زيادات لا لزوم لها. إن علم اجتماع التعليم أو التحديث، ذلك المختص بوسائل الاتصال الجماهيرية أو العمل، يذهب حديثه سدى، كل هذه المجهودات بكل دلالاتها المقبولة، تؤكد ملاحظات "هنرى ميتشو" والتي صاغها في سياق مختلف : " إن فلاسفة دولة

تقوم على التنميق والتزيين، ليسوا أكثر من منمقين وليسوا بفلاسفة " ثم تتداعى وتعم الكوارث والأوهام، وبعد أن أحترف علماء الاجتماع السحرفى معالجة المشكلات، فإنهم أصبحوا مثل (مطلقى البخور ، وحاملى المشاعل) ومنذ ذلك الحين قادنا عدم القدرة على التخلص من الاسهاب واللغو إلى النظر إلى نشاط علمنا بسخرية أضافت إلى مادرج العالم عليه فى النظر إلى مجهوداتنا.

وقد تكون هذه الصدمة ظاهرة صحية. فقد أدت إلى اتجاهنا لموضوعات واقعية، وإلى أن تقترب من التاريخ، وأن نجعل من علم الاجتماع فرعاً يهتم بالتاريخ، وأن نتخلص من معضلة التركيز على المجتمع بذاته بل نهتم بخاصياته التاريخية وفئاته. ولازال الكثير الذى يجب علينا عمله، وإن وجد الطلائع من أمثال : "إلياس، وآبرامز، وتيلى"، وكثيرين غيرهم. ومن بين الكثير الذى يجب عمله، أن نهتم بانعكاس التاريخ على علم الاجتماع، وفى نفس الوقت التاريخ الاجتماعى وسوسيولوچية الاجتماع، إلى جانب السوسيولوچيا التاريخية للمعارف الانسانية.

ولن نتمكن من الاحاطة بالمشكلات التى أحاطت "بأوجست كونت" عندما أراد إطلاق اسم على فرع العلم الذى ندرسه، إلا من خلال دراسة تاريخ علم الاجتماع. فمنذ عام ١٨٣٠، لم يتوقف علماء الاجتماع عن الهجوم على بعضهم البعض عن أهداف تخصصهم، أى عن دور عالم الاجتماع . وأصروا على دوام التساؤل : عن ما إذا كان الاهتمام الرئيسى هو أى إجراء البحوث الاجتماعية التجريبية والحصول على نتائج، وإحياء ما خفى، أو تحليل الكلمات والأفعال وترك الباحثين الاجتماعيين للقيام باستخلاص الدروس منها، والاستفادة بأكبر قدر ممكن مما يستخلصونه. فإذا كان ذلك ما نطلبه من الباحثين الاجتماعيين، فهل يسمح علم الاجتماع بذلك رغم عدم وجود إجراءات عالمية متفق عليها، أو جرى العرف على إجرائها، وتصمد للإثبات وتأكيد مصداقيتها عبر اختيارات تظهر الصحيح من الباطل ؟.

لقد تنبأ مؤسسو علم الاجتماع بأن علم الاجتماع يتعامل عادة مع المدلولات التى عادة ما يعبر عنها بالكلمات، وقد تفهّم بعض هؤلاء المؤسسين أن اللغة تتحكم فى تصنيف الآراء والأحداث، والتى عن طريقها يتحدد التصنيف والتبويب. ولكنهم ترددوا فى الاعتراف بأن مفردات علم الاجتماع تصل بنا فى النادر إلى الأحداث الحقيقية أو إلى الملاحظة الموضوعية للعلاقات القائمة فى المكان والزمان. وإن نموذج المعرفة

المشتق من العلوم الدقيقة يمنعهم من إدراك أن الحقائق التى يحصلون عليها من استخدام مناهج هذه العلوم تتسم بتقسيمات حادة تكون نتيجة استقطاعات "عشوائية" من الواقع، مع أن هذه الاستقطاعات هى أساس علم الاجتماع والمعارف التى يقدمها والواقع الاجتماعى لا وجود له إلا بالكلمات التى تعبر عنه. فعالم الاجتماع لا يمكن أن يشير إلى الأحداث المحسوسة ليعبر عن الرموز. إنه ذلك الانسلاخ الذى يضمن وجود الأحداث، ولن تتيح هذه الأحداث والوقائع تثبيت ودعم الرموز.

كل هذه المتناقضات تتيح لنا فهم عدم الاتفاق التام على تاريخ ميلاد علم الاجتماع، وذلك بين مختلف المدارس الفكرية، بين هؤلاء الذين ينظرون إلى علم الاجتماع على أنه تأمل أسس الحياة داخل المجتمع، وهؤلاء الذين يعتقدون فى فلسفة العلم، وأصحاب النظرية الاجتماعية، وأصحاب المبدأ الاجتماعى. لقد ولدت هذه المذاهب على يد فلاسفة اليونان، ومن ناحية أخرى، هناك علماء الاجتماع الذين يعهدون لعلم الاجتماع بوظيفة القيام بالبحوث التجريبية والوضعية عن تنظيم ووظيفة المجتمع، ويرجعون نشأته إلى ما بعد الثورة الصناعية مباشرة، عندما أدى وجود ظاهرة جديدة إلى قيام وتميز أحداث جديدة للغاية.

والاختلاف حول أصل علم الاجتماع ونشأته، منشأه أيضاً بعض الممارسات الاجتماعية. فبعض علماء الاجتماع يتأمل فى أطوار الحياة داخل المجتمع، وفى النظام الاجتماعى، وطراز الحياة الواجب اتباعه، وكل ذلك بهدف واحد هو فهم وتفسير واكتشاف نواة الأحداث بنفس الطريقة التى انتهجها الفنانون. وعلى العكس من ذلك اهتم علماء اجتماع آخرون بنماذج الملاحظة، وموضوعات تأكيد صحة الظواهر وضبطها، وإجراءات التنظيم، وكل ما اعتقدوا أنه يمثل ذخيرة معلومات تزيد من قيمة هذا الفرع.

أما عن أنصار علم الاجتماع الفلسفى أو الأدبى، فقد بحثوا عن أصل نشأته فى مذاهب "أرسطو، أو بلزاك" وعلم الاجتماع العلمى عند " آكنوول، وكونرينج، وكوايتليه. "وأنصار علم الاجتماع الشامل يفضلون "فيرجسون، ومنتسكيو، وكونت، وسان سيمون"، وأنصار علم الاجتماع المحدود التمسوا نظرتهم عند علماء الرياضيات السياسيين، من الـ Comeralistes إلى "فيلرمى أو لوبلاى". وبهذا يتيح لنا تاريخ علم الاجتماع فهم الكثير من مشكلاتنا، وأن نصل إلى مدى أوسع من مجرد العقيدة المنهجية التى اتبعها، وأن نصل إلى كيفية استخلاص عالم الاجتماع للمعارف، وكيف اعتبرها بديهية يؤسس عليها نظرياته

ومنطلق نجاحهم فى استخدام المعلومة العلمية فى مكانه، وكيف استطاعوا إضفاء الصبغة الاجتماعية على هذه المعلومة المنحوتة، وكيف وضعوا منهجاً للممارسة العملية الاجتماعية يصلح للاستخدام فى علم الاجتماع، وجعلوا لهذا المنهج فاعلية وتأثيراً.

وبالاضافة إلى ما تقدم، فإن دراسة تاريخ علم الاجتماع تتيح لنا أن ننظر لقضايانا بعين النسبية وأن نستند إلى التاريخ وأدواته حين نبدأ ممارسة حرفة الاجتماع. وعلى عكس ما حدث فى مجال علم الاقتصاد حيث جرى التفرقة بين تاريخ المبادىء الاقتصادية ، عن تاريخ التحليل الاقتصادى ، عن تاريخ الفكر الاقتصادى ، فإن كل هذه الفروع تتكامل داخل مانطلق عليه علم اجتماع المجتمع، علم اجتماع المعارف والتاريخ الاجتماعى. فلم حدث ذلك ؟ لأن الممارسة فى علم الاجتماع لا تخرج عن كونها ممارسة وحسب.

ودراسة تاريخ علم الاجتماع ، وانعكاسات علم اجتماع الماضى له وظيفة أخرى كذلك، ألا وهى إتاحة الفرصة لإرساء معارف جديدة عن طريق ممارسة الترجمة، والتكرار ، والتوحيد وعلم اجتماع الماضى وعلماء اجتماع الماضى لديهم الكثير لإفادتنا عن المجتمعات التى عاصروها واطلعوا على مفاهيمها، والتى لازال هناك الكثير غير المعروف عنها، والمناطق التى لم تستكشف بعد من قبيل الفترات الفاصلة بين حقبتين، وعن الفروق والاختلافات ، وكشف غموض الحاضر وظلاله غير الملموسة.

ويقدم لنا تاريخ علم الاجتماع الامكانية الوحيدة المتاحة لإلغاء المركزية فيما يتعلق بمعارفنا عن مجتمعنا، وإضفاء النسبية على معتقداتنا العلمية، وتحرير أنفسنا من الحاضر وتفهم لم سبقت القيم التقليدية الخاصة بالهوية ، والنظام ، والتنظيم، والتمركزية ظهور قيم أخرى من قبيل الفوارق والفوضى، والتشذر، والتهميش.

إن علم الاجتماع يقدم لنا الفرصة لنرى الحاضر كتاريخ ، والتاريخ كسلسلة أنساب متصلة ، كدوام، كهيكل للفوارق والصفات المميزة.

ويتوقف تخلصنا من هذه التفرقة المشئومة بين التاريخ وعلم الاجتماع، بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، على مدى ودرجة اليقين التى نعتنقها عن استمرارية ودوام الماضى فى الحاضر، وهكذا نكون قادرين على وضع وإقامة معارف حقيقية عن البشر.

وتأكيد هويتنا كباحثين فى مجال الدراسات الانسانية، يمر من خلال العودة إلى الذاكرة ، وإلى التاريخ. وسوف يتحقق لعلم الاجتماع أهمية ثقافية، إذا ما اعترف عالم الاجتماع أن التاريخ هو فى نفس الوقت عبارة عن ذاكرتنا الجمعية، تقاليدنا، والحقيقة الأولى والوحيدة.

وبالافتقار إلى إعادة اهتداء علم الاجتماع بالتاريخ، فسوف يظل معرضاً للكوارث التى طالما أحاقت بالعلوم الإنسانية التى تشكل مجال بحثنا.

تعليم و "جامعات" فى إسلام العصور الوسطى

بقلم/ چوزيف ڤان إس

التعليم جزء من قوتنا الحيوية الدافعة *. وإذا كانت الآداب خامدة، فإن ما يكفل الاستمرارية لتراث اجتماعى، ولموروث ثقافى هو نمو مجد يعاش، ويجرى تعلمه على الدوام. وبهذا المعنى يكون التعليم عملية متواصلة، وكلية الوجود، وثمة أماكن يحس فيها بوجود القوى العقلية بطريقة نادرة. وأى إنسان قد رأى جامع القرويين فى "فاس"، أو الجامع الأزهر فى القاهرة يعرف قدر الافتتنان الذى أحدثته هذه الأماكن الساحرة، والذى تكوّن على مدى قرون من الزمان. وأن ما يبهرنا إذن، ليس هو التعليم وحده، وإن كنا نستبقى منه فى بعض الأحيان ذكرى تاريخية معينة، ولكنه تجربة المعهد العلمى العتيق الذى جعل له هيكلاً تنظيمياً فى ما مضى.

لكن أى هيكل تنظيمى هو ؟.

لابد لنا من الحذر من رؤية مشابهة زائفة. فالجامع ليس جامعة، مهما قد يقول المرشدون السياحيون.

لقد كان التعليم الذى قدمته الجوامع فى العصور الوسطى تعليماً خاصاً على الدوام، وربما دعمه حاكم أو عاهل، لكنه لم يتخذ صفة المعهدية العلمية الرسمية ألبتة. ولم يكن الجامع مستقلاً بذاته، ولم يستطع أن يكون هكذا، لأن الشريعة الإسلامية تعترف بالفرد وحسب، ولم تطور مفهوم المعهد العلمى ذات يوم على أنه كيان شرعى بوسعه أن يحصل على حقوق مستقلة.

وكان الجامع بسبب تميزه الخاص مكان اجتماع يستطيع فيه المدرس والتلميذ أن ينهمكا فى تبادل علمى بالقرب من عمود. ** وعلاوة على ذلك، لم يكن الجامع هو المكان الوحيد للتعليم. فإذا رغب أحد أن يتعلم الطب بحث عن مدرس فى مستشفى، وإن أراد أن يدخل الحكومة عليه أن يتصل بموظف

ترجمة : حسن حسين شكرى

* يقوم هذا المقال على خطبة ألقيت فى ٥ مارس سنة ١٩٩٠ فى مؤتمر "الجامعة ، ماض ، ومستقبل" الذى نظم فى "فاس" بمناسبة انعقاد الجمعية العمومية للمجلس الدولى للفلسفة ، والدراسات الإنسانية.

** كان نظام الحلقة مشهوراً فى مختلف المساجد التعليمية الكبرى فى تاريخ الإسلام، وهو أكثر شهرة وذيوع صيت فى تاريخ الجامع الأزهر الشريف، حتى كان المسلم يتمنى أن يولد له ولد وأن يتعلم ثقافة الإسلام حتى يصير عالماً، ويغدو صاحب عمود وصاحب حلقة فى الأزهر الشريف ، أى مستحقاً لأن يستند إلى عمود من أعمدة الأزهر الشريف، وتلتف حوله حلقة الطلاب ليدرس لهم، فذلك مجد عريق ، ومكان ملحوظ.

(رسالة المسجد، الأستاذ/ أحمد الشرباصى، سلسلة كتب إسلامية ، العد ٥٨).(المترجم)

حكومى. أما بالنسبة لتعلم العلوم والرياضيات ، فإنه يتجه إلى متخصص فيها، ويزوره فى منزله، أو فى مكتبة عامة.

وكان اختيار المكان يتحدد بالهدف العملى للتعليم، ويحدد العملى بدوره المثل الأعلى الذى يسعى المرء إلى الاقتداء به . وقد وجد المثل الأعلى السائر للأديب بين الموظفين الحكوميين، ورجال البلاط، والمثل الأعلى للباحث المجد مثل الطبيب ، المنجم، أو الخيميائى، ومجموعة مبادىء الشرف للملوك، وقواعد علم السياسة التطبيقى ، مشروحاً فى "مرايا الأمراء".

وأخيراً كان تعليم رجل الدين يجرى فى التفسير والشريعة قبل أى شىء آخر. وقد أدت المنافسة بين هذه المثل العليا إلى توترات اجتماعية ظهرت فى أغلب الأحيان فى صور عقلية تشترك فى اعتناقها جماعة معينة، وإلى اضطهادات طبقت بطريقة تبادلية، وقد تباين التوازن الذى استقر آخر الأمر طبقاً للأقاليم. والواقع أن العالم الإسلامى معقد جداً بالنسبة لنا، لنكون قادرين على تقديم صورة أحادية اللون.

وإذا نظرنا إلى الامتداد الجغرافى الشاسع للمنطقة التى نتناولها بالبحث من آسيا الوسطى إلى مغرب الشمال الأفريقى، فإننا نجازف دائماً بإطلاق تعريف "جوهرى" للإسلام ، لم يكن صادقاً بحق ذات يوم . ولكننا نستطيع أن نخاطر بالتوكيد على أن الفقهاء هم الذين بزغ نجمهم على أفضل وجه عبر قرون من الزمان، وأن التعليم الدينى قدم أحدث النماذج . حقاً ، لم يكن الجامع جامعة، لكنه وصل إلى حد يشبه الجامعة بدرجة أكبر كثيراً مما وصلت إليه الكنيسة أو الكنيس.

فما السبب ؟.

كان العالم الإسلامى وريثاً لحضارتين، حضارة إيران، وحضارة العصور القديمة. لكن الإسلام أضاف شيئاً جديداً ما(هو الوحى). وقد تجلى هذا الوحى فى لغة، هى اللغة العربية التى لم تكن لغة إيران، ولا لغة الاغريق. وقد صيغ فى كتاب مقدس، هو كلام الله بأدق معانى هذا المصطلح – ولم يكن مثلاً يضرب، أو نصيحة تسدى وحسب، بل أمراً آتياً من عند الله سبحانه وتعالى بذاته.

وقد كمنت هوية المسلم فى اللغة والدين . فلم يقبل فى هذين المجالين أى تأثير خارجى، بأى أسلوب مباشر، أو عن وعى على أقل تقدير.

والواقع أنه كان لمدرسة "جنديسابور" فى خوزستان شديدة القرب من العراق تأثير على التعليم الطبى فى بغداد ، ولكن الحياة لم تعد مرة أخرى ذات يوم إلى المدارس الفلسفية التى ازدهرت فى العصور القديمة على الرغم من كل الاهتمام بترجمات "أرسطو، وجالينوس"، ومن اختفاء المدارس المسيحية فى (نصيبين ، مثلاً) أو المدارس اليهودية فى (سورا ، Pumbedita) دون أن تترك أثراً.

كان الجامع من البداية هو مركز الحياة العقلية للمسلمين. وسبب ذلك هو أن حضارة المسلم، كانت حضارة مدنية، واستطاعت أن تكون هكذا ، لأن الجامع لم يكن معارضاً للانشطة الدنيوية على خلاف الكنيسة.

وفى الجامع أصدر القاضى أحكامه بين الناس، وكان الغريب يستطيع أن يبيت ليلة فيه. وكان بوسع المرء أن يأخذ سنة من النوم (يغفو)، أو أن يجلس ويتحدث وحسب - ولكن فى حدود محددة .

وكان يستطيع أن يدُرّس. ومن الناحية النظرية، كان بوسع المرء أن يدرس أى شىء طالما وجد طلاباً، وطالما أن المادة المختارة غير مشوبة بالهرطقة.

وفى جامع القرويين، كانت تلقى دروس فى علم الفلك ، والجغرافيا، والطب، حتى نهاية القرن الماضى تقريباً.

ويخبرنا ليو الأفريقى أن الخيميائيين أنفسهم كانوا يلتقون فى الجامع مساء، فى القرن السادس عشر . لكن العلوم الدينية هى التى درست هناك بوجه عام ، أعنى تفسير القرآن الكريم، والحديث النبوى الشريف، والفقه إلى جانب تصنيف المعاجم المساعدة لها، وعروض الشعر، والتاريخ أحياناً، وقبل كل شىء سيرة حياة النبى صلى الله عليه وسلم.

وهناك لم توجد بعض العلوم مع أنها جديرة بالنظر: مثل علم الكلام بين العلوم الدينية فى بعض الأديان على الأقل وبعد زمن معين، والفلسفة بين العلوم المساعدة.

وقد ركز الإسلام آخر الأمر، بخلاف المسيحية، على علم أصول الدين أكثر من تركيزه على علم الكلام، ولم يكن لعلم أصول الدين نفع للفلسفة ناهيك عن المنطق.

وقد عزيت المكانة الهامة التى احتلها الفقه إلى حقيقة أن كلمة الله سبحانه وتعالى قد تجلت بذاتها على أنها مشيئة، وأنه جل وعز هو المشرع الأعلى، ومعرفة مشيئته بدقة يحتاج إلى تفسير.

والقرآن الكريم ليس مجموعة قوانين، ويفترض مسبقاً وجود شريعة بالفعل جاء ليستكملها. وأجبرت الأجيال التالية على أن تعيد بناء هذا الأساس الذى وضعه الوحى فوق كل شىء آخر، وقد فعلوا هذا باستنباط الإلهام من النبى القدوة صلى الله عليه وسلم، مما قال وفعل ، وبخاصة فى المدينة المنورة حين سنحت له الفرصة لإيجاد وتكوين مجتمع وفق مفاهيمه الخاصة.

وهذا هو السبب فى أن الحديث النبوى الشريف أصبح الموضوع المهم الأول الذى يعلم مع القرآن

الكريم فى القرون الأولى. على أن جمع الحديث النبوى الشريف كان أمراً ضرورياً فى المقام الأول، لأنه وجد فى ذاكرة الصحابة رضى الله عنهم، الذين عاصروا النبى صلى الله عليه وسلم، وعاشوا معه، وفى ذاكرة التابعين الذين تواتر إليهم من الجيل الأول الذى بلغها إليهم.

كانت هذه عملية ضخمة محفوفة بالمخاطرة. فلم يكن هناك غير مدونات صغيرة لا بد أن تجمع معاً ، وكانت متناقضة غالباً، ويجب أن تمحص وتحقق ، وفى البداية، ظهرت بعض التحفظات *

هل تجمع السنن ؟ نعم تجمع .

ولكن هل من حق المرء أن يدون هذه السنن الشفوية ويضعها فى "أسانيد" كما قال البعض ؟ لأن الحديث النبوى الشريف يجب أن يبقى مرناً طيعاً للمواقف المتغيرة أبداً، والقرآن الكريم وحده هو الكتاب بالمعنى الصحيح للكلمة الذى يمكن أن يبدأ تدوينه . ويقال أن الخليفة عمر** رضى الله عنه، قد خشى أن ينتج الإسلام مشناة + جديداً مثل مشناة الديانة اليهودية. وكان معروفاً، من حقيقة الوحى الجديد نفسه أن أبناء إبراهيم الذين تلقوا كلمة الله فيما سبق، أعنى اليهود والمسيحيين قد شوهوها آخر الأمر باستبدالها بحشو من كلام علماء اللاهوت، وتكهنات من أقاموا أنفسهم للفتوى، ومن ثم أى نعم، للتفسير لتحاشى جعل ما يمكن أن يكون مطلباً عابراً مطلباً دائماً.

---

* كان أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم أحرص الناس على الاقتداء به وترسم آثاره، فكان من يستطيع الكتابة منهم يسجل عن الرسول ما يسمعه منه أو يراه. ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم نهاهم عن ذلك حتى تكون عنايتهم كاملة بالقرآن الكريم، وحتى لا يؤدى ذلك إلى أن تختلط بعض أقواله ببعض آيات من القرآن.

وفى حديث عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه قال : " خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نكتب الأحاديث فقال : ما هذا الذى تكتبون ؟ قلنا أحاديث سمعناه منك. قال : أكتاباً غير كتاب الله تريدون ؟ ما أضل الأمم من قبلكم إلا ما كتبوا من الكتب مع كتاب الله، قال أبو هريرة : فقلت : أنتحدث عنك يا رسول الله ؟ قال :نعم تحدثوا عني ولا حرج . فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار "

(فضيلة الشيخ / محمد الطيب النجار ، تدوين السنة، سلسلة كتب إسلامية ، العدد٥٨). (المترجم)

** فكر عمر بن الخطاب رضى الله عنه أيام خلافته فى تدوين السنة، واستشار بعض أصحابه فوافقوه على ذلك ... ولكنه رجع فلحجم مخافة أن يتخذها الناس مصاحف كالقرآن فيلتبس الأمر على عامتهم ومن يأتى بعدهم فيقعوا فيما وقع فيه أهل الكتاب حيث كتبوا الكتاب بأيديهم وقالوا هذا من عند الله وتركوا كتاب الله وراء ظهورهم.

(الشيخ / محمد الطيب النجار، تدوين السنة، سلسلة كتب إسلامية، العدد ٣٨). (المترجم)

+ ينقسم التلمود إلى جزأين : المشناة، وهو الأصل (المتن)، وجمارا ، وهو شرح مشناة، ومشناة أول لائحة قانونية وضعها اليهود لأنفسهم بعد التوراة، وجمعها يهوذا هاناسى فيما بين ١٩٠ ، ٢٠٠م، أى بعد قرن تقريباً من تدمير تيطس الرومانى الهيكل.

(التلمود :تاريخه وتعاليمه، ظفر الإسلام خان، دار النفائس بيروت، الطبعة الأولى، سنة١٩٧١). (المترجم)

وفى القرون الأولى على أقل تقدير، تركز التعليم دائماً فى الجانب الشفوى، وغالباً ما اعتمد الأساتذة على ذاكرتهم، ومنعوا تلاميذهم أحياناً من تدوين أى شىء من أقوالهم . ولم يكن بالجوامع مكتبات بوجه عام، أما المكتبات التى اشتهر بها إسلام العصور الوسطى عن استحقاق ، فقد أسسها ملوك أو حكام، وخصصت لها أبنية مستقلة، وكثيراً ما ألحقت بالقصر.

وقد أخطأ علم الإسلاميات الغربى فى تفكيره فى الموقف بلغة التناقض بين السنة الشفوية، والسنة المدونة. وحتى الأستاذ الذى فضل أن يعلم مما يحفظه عن ظهرقلب، كان لديه بوجه عام كراسات للرجوع إليها، ونجح التلاميذ فى إنتاج "كتب" لم تكن غير مجموعة من التعليقات التى دونوها فى أثناء تلقى الدروس أو بعد ذلك.

وقد كانت الحضارة الإسلامية حضارة أدبية رفيعة، وشجع استبدال مزق الورق بأوراق البردى انتفاعاً بطرق الإنتاج التى تعلمها العرب من الصينيين (فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى) بأسلوب مفاجىء على انتشار المعرفة واكتسابها سمة ديمقراطية.

وفى النهاية لم تكن وسيلة نقل المعرفة مختلفة عن تلك التى استخدمت فى العصور القديمة، ففى بلاد الإغريق، كانت مذكرات الأستاذ تسمى (hypomnèmata) التى تعنى بالضبط "مساعد الذاكرة"، كما كانت توجد كتب قائمة على "مساعدات الذاكرة" هذه، لكنها كانت مميزة بوضوح عما سمى (Syngrammata) التى كانت أعمالاً أدبية كاملة.

وقد تباينت مساعدات الذاكرة حسبما حضره التلميذ من دروس، ويفسر هذا السبب فى أن كثيراً من الكتب العربية التى يرجع تاريخها إلى القرون الأولى للإسلام، والكتب التى تروى سيرة حياة النبى عليه الصلاة والسلام، على سبيل المثال، قد وصلت إلينا بروايات متعددة لدرجة نعجز معها عن ردها إلى أنموذج أصلى واحد أو إلى نص غير معدل فيه.

ولقد كان لهذا التعليم الإسلامى البدائى بالفعل، وجهات نظر مشتركة بشكل أساسى مع وجهات نظرنا بدرجة أكثر مما نظن. وحتى اليوم، وبعد مضى أكثر من خمسمائة سنة بعد اختراع الطباعة، لا يزال تعليمنا الجامعى شفوياً بصورة أساسية، وأحياناً قد يشرح الأستاذ "متناً" يكون على وشك أن ينشره كتاباً ، أو قد يقوم التلاميذ أنفسهم بطبعه قبل وفاة الأستاذ أو بعدها. وكما هى الحال دائماً، وفى

كل مكان، تنقلب الإصالة إلى تعليقات أضيفت للسنة، وما حدث لدروس "أرسطو ، وهيجل" أعنى أنها قد تغيرت من "مساعد للذاكرة" لتصبح كتباً كهنوتية، يحدث اليوم لأكثر من درس أو محاضرة بفضل أشرطة التسجيل المغناطيسية. فالأستاذ "يقرأ" ، ولكن فى ألمانيا، فالأستاذ "لا يقرأ" إذا كان متقاعداً، أو فى يوم راحة. والتلميذ "يستمع"، ويسمى بالألمانية (Hörer) ، أى "مستمع" ويستعمل العرب الألفاظ نفسها.

فالأستاذ أو أحد التلاميذ المتقدمين فى الدراسة "يقرأ" النص، وفى نهاية المقرر الدراسى، يتسلم التلاميذ شهادة تسمى (سماع)، والتى لا تثبت حضورهم للدروس وحسب، بل تسمح لهؤلاء المستمعين أن ينقلوا ما قد سمعوه للآخرين . وبشهادة (السماع) يتسلم التلميذ نفسه تصريحاً بالتدريس يسمى (إجازة) ، لم يكن هذا التصريح خاصاً بعلم ما، بل كان خاصاً بالمادة التى درسها التلميذ نفسها، وبالنص (أو المتن) الذى قد سمعه، ولم يكن الأستاذ يدرج شهادة السماع فى سجل للدراسات (كما كانت الحالة لا تزال حين كنت طالباً)، بل تكتب فى نفس الكتاب الذى درس فيه التلميذ، والكتاب الذى أعاد نسخه، والذى ألفه التلميذ، وصححه الأستاذ الذى كان مؤلفه[(١)].

لم تكن هذه الطريقة مقصورة على دراسة الحديث النبوى الشريف، بل كانت صالحة لجميع المواد بوجه عام. كما أن العلوم لم تكن قد اتسمت بالتخصص بعد فى ذاك الوقت، وكانت صبغة التعليم فردية بدرجة كبيرة جداً، فالأستاذ قام بتدريس كل ما قد عرف، واستطاع كل فرد أن يكون أستاذاً وتلميذاً فى آن معاً.*

وقد كفل تصريح شهادة (السماع) بأن ينقل ما تعلم من معرفة، وسلسلة النقلة التى نتجت عنها، تحقيق المحتويات، وكان له شأنه أيضاً فى ثقافة ركزت على الشهادة المنطوقة أكثر مما ركزت على التوثيق المكتوب، وكانت مجبرة على أن تفعل مثل هذا الفعل بسبب غموض الكتابة العربية حيث مخاطرة الخلط بين كثير من الحروف (الساكنة)، لولا وجود علامات الإعراب (التشكيل) المناسبة، ناهيك بانعدام حروف العلة.

---

(١) يجب أن نلاحظ أيضاً أن مصطلح "قرأ" له معنى مختلف بدرجة طفيفة. إذ قد لا تعنى أن الأستاذ وحده هو الذى يقرأ، بل فى حالات كثيرة جداً، يكون التلاميذ هم الذين يقرأون النص أو (المتن) فى حضرة الأستاذ. وقد أشار الاستعمال الاصطلاحى لكلمة "قرأ" إلى قراءة القرآن الكريم أصلاً، واسم "القرآن" ليس سوى مصدر قرأ (أو واحد من مصادر هذا الفعل) بمعنى "قراءة الترتيل"

* كان الطالب يصح أن يجاز فى مادة، ويرجأ فى أخرى، فهو فى مادة أستاذ معلم وفى أخرى طالب تحت الإجازة . (سعاد ماهر، الأزهر أثر وثقافة، سلسلة دراسات فى الإسلام، العدد ٢٢). (المترجم)

وباستلام التلميذ لشهادة (السماع) يصبح أستاذاً، ولكن حيث أنه لم يكن سوى قارىء لكتاب وحيد، فلم يكن من المستطاع أن يعد عالماً بعد. وكان عليه أن يحصّل كتباً أخرى بالاستماع إلى أساتذة أخرين ليستطيع أن يدرس مواد محتويات مكتبة بأكملها، وليس المقرر الدراسي نفسه وحده طول الوقت. وقد جعلت هذه الحاجة نفسها محسوساً بها أول الأمر في الحديث النبوي الشريف، لأن المعرفة الإلهية الجليلة، لم تكن مفيدة إلا إذا كانت كاملة. وقد حلم بعض الفقهاء من أهل الفتوى، بأن يجدوا حكمة نبوية لكل موقف، ومن المؤكد، أنه كان ثمة من أدركوا من فورهم أن ذلك كان خدّاعاً، وأنه لمن العسير أبداً أن تنسج شبكة للفتوى، دون الاستعانة بوسيلة أخرى، وبخاصة القياس . ولكن أولئك الذين ثابروا – وآخرين كثيرين ممن جمعوا مأثورات النبي صلى الله عليه وسلم، لأنهم لم يعرفوا علماً أكثر نبلاً، ولا أكثر ثواباً لنجاتهم من هذا العلم – كان عليهم أن يوسعوا مجال دراساتهم. ومن ثم بدأوا يسافرون وقتذاك ، واستطاعوا بذهابهم إلى مدن أخرى أن يكونوا على ثقة من وجود مصادر جديدة للمعرفة.

كما استطاعوا أن يعلموا أيضاً، لأنهم كانوا هم أنفسهم حملة معرفة غير معروفة. ومن ذلك ، ولد المعهد العلمي للأستاذ الزائر، وولد معه التبادل الكبير للخبرات والمعرفة، وربما الميل الفطرى أيضاً لإبداء التسامح حيال العادات الأجنبية التى لم يكن المرء يعتنقها .

على أن هذه الأسفار تتكلف مالاً، ولم يكن ثمة دعاة عموميين مثل اليوم. وتكبد علماء العصور الوسطى مصاريف أسفارهم، وكانوا قادرين عليها، لأن أغلبيتهم كانوا تجاراً أيضاً .

لقد أخطأ أيضاً (Max Weber) فى تقريره أن المحارب كان هو "*التاجر الذى ميز هذه الحضارة المدنية والفردية بصورة أساسية*".

لم يكن فى الإسلام رجال كهنوت ، بل تناول المعرفة الدينية عامة الناس الذين لم تكن تدفع لهم الحكومة أجراً بوجه عام (باستثناء القاضى ، وإمام المسجد فى بعض الأحيان).

وعلى مستوى أساسى أعظم، كان هناك كثيرون من أصحاب الحرف الصغيرة الفخورين بالسماح لهم برواية نتف قليلة من *الحديث النبوى الشريف*، والتى كانت حكراً لهم ، لكن من فعلوا هذا على نطاق أوسع، لم يكن بوسعهم السماح لأنفسهم برفاهية متابعة دراساتهم بدون ضمانات مالية معينة، والتى كفلت لهم بدرجة كافية أن يذهبوا ويروا المعلمين أو الزملاء فى أماكن أخرى. زد على ذلك أن السفر كان مطلباً دينياً *لتطهير النفس* .

عملياً : الحج إلى بيت الله الحرام فريضة على كل مسلم يجب أن يؤديها مرة واحدة في العمر على أقل تقدير+

ومن البداية، كان الإسلام ميالاً قبلاً إلى الصبغة العالمية. على أن السفر للتاجر كان ضرورة مهنية أساسية. وما قيل أنه روى عن الرسول الكريم، أعني قوله المأثور الشهير: "اطلبوا العلم، ولو بالصين"*، حبذ السفر وحببه، واستطاع التاجر أن يوطد الاتصالات التجارية أيضاً . وقد يتوقف طوال الطريق، عند الخانات، حيث يقوم بالتعليم إذا ما دعاه إلى ذلك طلاب من الجماعة.

وكانت النُزُل مكاناً للتعليم بجانب الجامع، ولإقامة العالم أيضاً، كما هي الحال اليوم، وكل ما هو محفوف بالمخاطر يفسح الطريق لوجود بدوى.

على أن هذه كانت مرحلة انتقالية من النهائية، لأنه بحلول القرن الرابع للهجرة، نشأت فكرة إبقاء نزل خاصة لأنشطة محبى العلم بغرض إبعادهم عن مضايقات التجارة المنتظمة، وقد أطلق على مثل هذه المنشآت اسم مدرسة (الجمع ، مدارس)، "مكان تلقى التعليم".

(وكلمة Lehranstalt ، هيئة مدرسة، توجد في اللغة الفرنسية، وتشتق من لهجة مغربية). وقد ظهر هذا الإجراء أول ما ظهر في إيران، حيث توجد مدن كبرى : " بخارى ، وسمرقند ، ونيسابور بخاصة" وهي حاضرة عامرة اختفت من الوجود في أثناء الغزو المغولي. وكانت ذات ثراء عظيم، وأسر الطبقة المتوسطة بها هي التي أقامت هذه المعاهد العلمية الجديدة، وليست الحكومة. ولذلك كانت مدارس خاصة، ووفرت السكنى للزائرين، ولكن الذي أسسها نفسه هو الذي قام بالتعليم والتدريس فيها أول الأمر، وتمركزت كثير من هذه المباني حول ضريح ضخم فخم، وبهذه الطريقة تمزج الأسرة مقاصدها الورعة برغبتها في تخليد نفسها.

+ قال تعالى : " ... ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا...

(سورة آل عمران، الآية ٩٧).

* حديث باطل انظر : سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ناصر الدين الألباني

جـ١ ، طـ١ المكتب الإسلامي – القاهرة.

كما نشأت فكرة أخرى أيضاً كان الناس يبحثون عن حماية ثرواتهم من عوادى الزمن، ومن البعثرة العشوائية للمتلكات بالتعاقب الوراثى، أو بمصادرة الحكومة لها. واستخدموا فى تحقيق هذا الهدف وسيلة قانونية موصى بها فى الشريعة الإسلامية : هى مؤسسة البر، أو الوقف. وعن طريق الوقف يترك صاحب الأملاك أملاكه لصالح أعمال خيرية، ولكن إذا كانت هذه الأعمال الخيرية قد خصصت للتعليم، فقد يستطيع هو نفسه أن يحتل الموقع الذى أو جده، ثم ينقله إلى ذريته على أقل تقدير طبقاً لأحكام القانون المطبق فى إيران فى ذلك الوقت(٢). على أنه قد يحتاج إلى قدر من الحظ إذا كانت ذريته إناثاً وحسب، على سبيل المثال ، فيزوج إحداهن لفقيه قادر على التعليم والتدريس. وبالطبع فإن كل شىء يعتمد على الموقف السياسى العام . ويحتمل أن ينجح فى ذلك فى حالة واحدة، إذا لم يكن وجود وبقاء الطبقة الوسطى فى خطر.

حقاً، إن المناخ السياسى تغير بعد أجيال عديدة. ومع وصول السلاجقة، أزيح الأمراء المدنيون جانباً لصالح طائفة عسكرية من أصل تركى. ومن الآن فصاعداً، بدا أن هذه الطائفة هى المتكلفة بالرعاية، وبخاصة، فى شخص وزير تكمن فى نفسه طموحات كبيرة هو نظام الملك (أغتيل سنة ٤٨٥هـ/١٠٩٢م). وعلى الرغم من هذا التغيير، لم تصبح المدارس حكومية، ولا عامة. وكما أكدت بالفعل، لم يسمح القانون بذلك. فلم تكن الحكومة قد تصورت بعد، من حيث أنها كيان شرعى، إنما كان السلطان وحده، أو وزيره هما المعترف بهما وحسب. ولذلك، بقيت المعاهد العلمية الكبرى التى كان تأسيسها يجرى حينئذ فى بغداد، ونيسابور، وغير ذلك من الأماكن بالامبراطورية السلجوقية، مؤسسات خاصة أيضاً. لكنها لم تعد تخدم بعد مصالح أسرة واحدة، فلم يكن نظام الملك وأبناؤه أساتذة للفقه، بل ولاة وموظفين مدنيين . ولم يوجدوا مناصب لأنفسهم، بل استخدموا الوقف ليدفعوا رواتب أولئك العلماء الذين رغبوا فى أن يساعدوهم. وأصبحت المدرسة أداة للسلطة، وكفلت الحفاظ على المذهب السنى، وتخدم فى الوقت نفسه كحاجز لمنع تقاليد شرعية معينة.

---

(٢) ذلك طبقاً للمذهب الحنفى ، أما المذهب المالكى المطبق فى المغرب، فلم يسمح للمتبرع بهبة خيرية أن يفيد نفسه منها. ولهذا السبب فإن المدارس التى ظهرت فى "فاس" بعد ذلك بقليل أسسها عادة ملك أو حاكم.

أضف إلى ذلك، أن الحقيقة البسيطة لتوسعها قد غيرت طبيعتها، وزاد عدد المناصب، وأصبح فى الموقع الواحد الآن كثير من الأساتذة الذين استطاعوا أن يكونوا هيكلاً تنظيمياً هرمياً، وأن يوجدوا المنافسة.

وكان بوسع مؤسس الوقف أن يعينهم أو يفصلهم وفق هواه، وكان لديه إمكانية جذبهم بالمال. ومن المؤكد أن الأساتذة قد أصبحوا الآن موظفين مدنيين، وبالمقارنة مع تجار العصور المتقدمة زمنياً، نجد أنهم فقدوا الكثير من استقلالهم. واستطاعوا من ناحية أخرى القيام بدور (المغنية الأولى فى الأوبرا)، وأن يشغلوا منصبين أو أكثر فى وقت واحد ، وأن يتقاضوا مرتباً لكل منصب، بل استطاعوا أيضاً أن يعينوا مدرساً مساعداً لهم (نائب)، بعد أن يستقطعوا جزءاً من راتبه لأنفسهم بطبيعة الحال.

كما كان لهم مساعدون مسئولون عن الدروس الأساسية، "ومعيدون" يعلمون مقررات دراسية فى صورة دروس خصوصية أو علاجية للتلاميذ الأبطأ فهماً. واستطاع التلاميذ العيش فى المدرسة بلا مقابل، بل تقاضوا رواتب (معتدلة تماماً بوجه عام)، ومع ذلك، لم يكن وقت طويل قد مضى قبل ذلك، على اتهامهم بأنهم طفيليون وأحدثت حقيقة أن الوقف يرعى كل شيء تغييرات حتمية فى طريقة حياة كل إنسان مهتم به، من الأساتذة والتلاميذ على حد سواء.

وقد غير هذا أسلوب التعليم أيضاً. فقد كان الحديث النبوى الشريف قد صنف فى الوقت نفسه، وانتهت مرحلة جمعه. ولم يعد الأساتذة والتلاميذ يسافرون بعد، بل بقى الأساتذة فى المكان الذى كانت تدفع فيه رواتبهم، وبقى التلاميذ حيث وجدوا المأوى، ووجدوا راتباً بعون الله تعالى . لقد غير زمن الأساتذة الزائرين. ومن ناحية أخرى، أنه فى النصف الثانى من القرن الخامس للهجرة، ربما كان إجراء المحاضرة الافتتاحية قد وجد.

ولم يعد التصريح يمنح لمجرد تدريس كتاب واحد، ولكن للعلم كله، وقد تطابق الآن مع مبدأ "Licentia ubique docendi" (حرية التدريس فى أى مكان) المطبق فى الغرب. لكن هذا التغيير الأساسى حدث فى علم الفقه وحده، وكانت الشهادة الجديدة فيه، كما قيل (إجازة للتدريس والفتوى)، مما يعنى تصريحا بالتدريس وإسداء النصيحة الشرعية (الفتاوى) .

وبدلاً من المعرفة التراكمية، كان ضرورياً الآن أن تصنف مختارات منهجية، وكان علم الفقه، كما هو الحال على الدوام، وفى كل مكان علماً (تفسيرياً) قوامه التفسير.

وكان على العمد الثقاة فيه أن يزنوا قيمة الآراء المتشعبة المختارة من تشكيلة من المواد. وحتى تمكنهم القدرة على الدفاع عن الحل المختار، كانوا مضطرين إلى تعلم عدد كبير من المسائل الجدلية التى استطاعوا استخدامها حينئذ لمصلحتهم فى المناظرات.

(وهذه المناظرات التى تسمى باللغة اللاتينية disputationes) هى الآن بمقام القلب للنظام. وقد أخذت شكل المباريات الرياضية، ومن الواضح أنها حلت محل الامتحان فى أغلب الأحوال.

وثمة تفاصيل كثيرة عظيمة فى كل هذا تذكر بالعصور الوسطى فى الغرب. ويبدا الإسلام فى كل مكان سابقاً زمنه بعدة أجيال فى التعليم. ولكن كان أيضا ثمةً حد واحد لم تعبره الحضارة الإسلامية ذات يوم. حتى أن المدرسة التى كانت تضم عدداً كبيراً من الأساتذة لم يكن بها كلية واحدة، ولم تستفد ألبتة من امتياز تمنحه المدينة أو الملك، وبقيت المدرسة مجرد مكان يستطيع الأساتذة والتلاميذ أن يعيشوا فيه معاً لا أكثر، ولا أقل.

وفى بعض الأحيان قد يضم بناء واحد كثيراً من المذاهب الفقهية، ومن أونة لأخرى، فى القاهرة مثلاً، كان التلاميذ يفصلون عن بعضهم البعض وفق "جنسياتهم"* ، بيد أنه لم يكن هناك أى نوع ألبتة من المعاهد العلمية المستقلة من الناحية القانونية. ولم تكن المدرسة هى الأخرى جامعة بدرجة أكثر مما كان الجامع، بل أدت وظيفتها مثل أى كلية إنجليزية بدرجة أكثر.

ولقد كان للهيكل التنظيمى الشكلى والشخصانى أضراره، حيث بقيت الشهادة الدراسية شهادة خاصة يمنحها أستاذ. ولم يبتكر العالم الإسلامى أى شىء مماثل لشهادة الدكتوراه ، كما جرى تصورها فى الهيكل التعليمى الغربى. بل بقيت الإجازة الشخصية نفسها، ويمكن أن توجد (ولو فى حالات نادرة) فى مطبوعات حديثة(٣) . ولم تكن هناك بالطبع وزارة للتعليم قبل الإدارة الأوروبية. لكن انعدام الشكلية أتاح فرصة للحفاظ على حرية التعليم، بالألمانية "Lehrfreiheit and Lernfreiheit" (حرية التعليم والتعلم)،

---

* بالأزهر الشريف رواق لأنباء كل بلد من طلاب العلم به، ويبلغ عدد الأروقة التى لا تزال باقية حتى الآن ٢٩ رواقاً، أحدثها وأكبرها الرواق العباسى الذى بنى فى عهد الخديوى "عباس حلمى الثانى" ، واحتفل بإفتتاحه فى ٢٤ شوال سنة ١٣١٥ هـ. (سعاد ماهر، الأزهر أثر وثقافة، سلسلة دراسات فى الإسلام العدد ٢٢).

(المترجم)

(٣) على سبيل المثال، فى مؤلف مطبوع فى مدينة (قم) فى سنة ١٩٧٩ (حسين سعيد الكوفى الأهوازى، "كتاب الزهد" عرفينان ط ، P . C ، صفحة (ب) من الصفحات الملونة).

لدرجة أنه لم يكن جلياً بذاته وقتذاك. ولم يمارس السلطة المذهبية من الخارج أسقف أو بابا مثلاً : لم تكن كنيسة فى الإسلام. كانت السلطة هى سلطة الأساتذة أنفسهم، كل بمفرده وفى الحدود التى بينها الحديث النبوى الشريف، والقرآن الكريم، استطاعوا التعبير عن أراء شخصية (اجتهادية) دون التعرض لخطر الهرطقة.

كان مجتمع العلماء يمارس السيطرة، وقد احتفظ نظام آيات الله الإيرانى بسمات معينة من هذا حتى اليوم . وفى علم الفقه، كان الحق محدداً، أى "a Posteriori" (نتيجة منطقية) بالاتفاق الإجماعى، أعنى إجماع "العلماء" ، وليس "a Priori" (سابقاً) بوساطة عقائد دينية جوهرية مشتقة من مهنة (دين).

وفى بداية الإسلام، كان ممكناً أن تقول إن كل واحد يصدرحكماً، وكان مؤهلاً لمثل هذا الفعل، أنه مصيب وبعدئذ، ـ وبالنسبة للفترة التى نتناولها بالبحث ـ لم نعد قادرين على صنع عبارة عريضة من هذا القبيل، ولكن بقى الاقتناع بأن "الله" سبحانه وتعالى قد أثاب من أخطأ، لأنه قد عانى وزر ما شانه فى التفكير.

ولم تكن الأولوية المعطاة للفقه خالية من الآثار السلبية المثيرة للجدل. بل أصبح أسلوب التفكير جدلياً، وشكلياً فى بعض الأحيان. وكانت السمة المسيطرة على الجدل هى البحث عن تعريف كامل، وعن فكرة تستحوذ كلية على تفكير المرء، مما ساق العلماء إلى أن يضلوا الطريق فى فروق دقيقة متزايدة بشكل صارخ، لدرجة أن ما أكتسب بالدقة ضاع فى بدعة. فقد تدهورت العلوم الأدبية، ولم تكن هناك نهضة تحييها من جديد. ومن المؤكد أن العرب كان لديهم مثل أصحاب مدرسة العلوم الإنسانية الغربيين، عصور قديمة كلاسيكية أرادوا أن يقلدوها، لكنها كانت عصوراً قديمة عربية بحتة (الشعر الجاهلى)، ولم يكونوا مهتمين تماماً بتعليم اللغات الأجنبية وأدبها، لكن الاستعمار وحده هو الذى أجبرهم على تعليم لغة غير لغتهم، ولم يذهبوا إلى ما هو أبعد من تعلم الإنجليزية أو الفرنسية. ولم يجد الأدب الصينى والروسى حتى اليوم مكاناً فى الجامعات العربية، بل حتى الدراسات الفارسية أو التركية التى لا تزال جزءاً من العالم الإسلامى الصغير، قد أحرزت نجاحاً أكثر بشق الأنفس، وذلك دون ذكر للغة الأردية أو اللغة الأندونسية.

كان العيب الوحيد الذى أخذ على النظام فى ذلك الوقت ذا طبيعة مختلفة. وكان هناك إدراك بأن التعليم الفقهى لم يكن مرتبطاً بما يمس شغاف القلب. وأتى هذا الانتقاد من المتصوفة، وكان موجهاً إلى مضمون المعرفة، وبقدر التصرف الذى نقلت به.

ولم تستطع الحكمة أن تتحول بوضوح لتدافع عن القدرات والاستراتيجيات، وكان ضرورياً مجانبة غطرسة واحد من الصفوة الممتازة القائمة على تراكم قدر بسيط من المعرفة.

إن ما كان على المريد أن يتعلمه قبل كل شيء، هو فضيلة الخضوع لله جل شأنه، لا كيف يدبر أمور دنياه هذه. ولذلك كان الشيخ أكثر من مجرد عالم، وكان دوره هو دور المربى النفسانى.

فقد استمد سلطانه من الله عز وجل مباشرة، ومعرفته كانت لدنيه، وبتجربة باطنية، لا بقوة عقلية، ولا من قراءة كتب. وقد اعتمد التعليم في كل بلد، وفى كل حقبة على التقليد. ولكن ما قصد بالتقليد هنا، هى الطاعة العمياء.كان المريد يسعى إلى تحويل شخصيته بإفناء ذاته.

وفى حضارة قوامها الدين، فإن قوة اتباع قدوة كهذه، لم تخفق في أن يكون لها تأثير على العقول، ووجدت نفسها مهددة بابتداء ع طبقات الصوفية للزوايا*.

وفى القاهرة مثلاً فقد الأزهر قدراً كبيراً من نفوذه خلال العهد العثمانى. ومن ذلك الوقت فصاعداً، وجد نظامان للتعليم الدينى (تعليم شرعى – تعليم صوفى) وكلاهما تعليم خاص، لكن النظام الصوفى يشتق أسلوباً معيناً من منهج القرون الأولى للإسلام الشفوى، والقائم على الاتصال الفردى التام.

ولم يكن النظامان متناقضين أساساً، بل كانا ممتزجين بحق على المستوى الفردى على الأقل. ولم يقدم امتزاج القدوتين على المستوى الاجتماعى فوائد وحسب. ولكى يبقى التعليم حياً سياساً، كان ضرورياً ادخال جزء من التعليم الأوربى مثل العلم والطب. فقد مضى زمن الجمع والتصنيف، وبدأت عملية مؤلمة للتثاقف، وهى عملية لم تنته بعد. ولكن تلك قصة أخرى.

BIBLIOGRAPHY

The most complete study of the subject is that of Georges Makdisi, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, 1981. This publication was preceded by a certain number of articles written by the same author; the first of them was the inspiration for additional remarks by A.L. Tibawi, *Origin and Character of al-Madrasah*, in *Bull. School of Oriental and African Studies* 25/1962/225-238. Still useful for its wealth of documentation and the sobriety with which it is presented, is A.S. Tritton, *Materials of Muslim Education in the Middle Ages*, London, 1957. An independent ap-

* استخدمت في الأصل كلمةMonastries التى تعنى الأديرة التى يتعبد فيها الرهبان المسيحيون. أما المعابد التى استخدمها الصوفية المسلمون، فهى الخوانق، والربط، والزوايا، وهى بيوت كان يشيدها الأمراء والملوك والأثرياء ليقيم فيها أهل التصوف ليلاً ونهاراً متفرغين إلى عبادة الله، وقد آثرنا استخدام كلمة (الزوايا) لأنها المعنى المقصود على ما يرجح.

(انظرالتصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ، د. توفيق الطويل، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٨، ص ٣٧ وما بعدها).(المترجم)

proach concerning the Iranian origins of the *madrasa* was developed by Heinz Halm, "Die Anfange der Madrasa", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supp. III = Actes XIX Deutscher Orientalistentag* 1977, pp. 438-448. The educational system used in Damascus in the Middle Ages has recently been analyzed by Louis Pouzet, *Damas au VII/XIII siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beirut, 1988, p. 149 sq. For a brief synthesis of the secondary literature, see *Encyclopédie de l'Islam* (EI), second edition, article "*Madrasa*" (J. Pedersen and G. Makdisi). The latest ideas of G. Makdisi on the subject are summarised in his lecture "Scholasticism and Humanism in Classical Islam and the Christian West", in *Journal of the American Oriental Society* 109/1989/175-182.

On the libraries see Youssef Eche, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Age*. Damascus, 1967. A brief survey can also be found in EI², article "*Maktaba*" (W. Heffening and J.D. Pearson).

For the "universities" mentioned, see EI², article "*al-Azhar*" (J. Jomier) and "*al-Karawiyyin*", (G. Deverdun). The modern universities of the Muslim world are dealt with by Jacques Waardenburg, *Les Universités dans le monde arabe actuel*, 1-2, Paris/La Haye, 1966.

The transmission of texts in the early centuries of Islam and the role of oral tradition have been widely discussed in Western Islamology in recent years, especially in German. For an analysis of the *status quaestionis* see several articles by Gregor Schoeler: "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", in *Der Islam* 62/1985/201-230; "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam, *ib.* 66/1989/38-67; and "Mündliche Thora und Hadit: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion", *ib.* 66/1989/213-251.

The era of Niẓām al-Mulk was analysed recently by Erika Glassen, *Der mittlere Weg. Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden-Zeit*, Wiesbaden, 1981.

For the ideas of the mystics on education see Fritz Meier, "Hurâsân und das Ende der klassischen Sufik", in *Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo*, Rome, 1971, pp. 545-570.

The traditional educational system in Iran and the symbiosis of jurisprudence with mysticism are described by Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, London, 1985.

نمو تقاليد الأديان الهندية
مشاهد تأكيد الذات للثقافات الخاضعة

شريراما اندراديفا*

يبدو أنه حينما يوجد صراع بين الثقافات تصبح ثقافة الشعب المنتصر فى بداية الأمر هى ثقافة كل الشعب ، ولكن يحدث بعد ذلك أن تعود ثقافة الشعب المقهور فتؤكد ذاتيتها، وتتعامل بكثير من عناصرها الرئيسية فى ثقافة الصفوة.. ويمكننا أن نجد هذه العملية قائمة بالفعل فى الحضارة الهندية.

ففى البداية اصبحت ثقافة الشعوب الآرية الغازية بطبيعتها هى الثقافة التى سادت فى شبه القارة الهندية، ولكن أخذت الثقافات المقهورة غير الآرية تؤكد ذاتها فيما بعد، حيث جرت الدماء معبرة عن ثقافات (مهابهاراتا، ورامايانا، وبوراناس) فى عهد الإحياء البراهمانى الثانى.

وكما سنرى فى هذه الدراسة، رغم أن الآريون كانوا واعين بالمؤثرات غير الآرية، وقاوموها، إلا أن محاولاتهم هذه لم تمنع التدفق الغزير للثقافات غير الآرية.

ولقد كان الآريون يمقتون عباد فرج الرجل، وكانواينظرون إلى ذوى البشرة الداكنة من غير الآريين على أنهم غير آدميين ويطلقون عليهم أمانوسا. ولكن مع مضى الزمن اتحد "إله" الفيدا المسمى رودرا مع الاله الذكر واعطى هذا الاله الجديد اسماً آرياً "ماهاديفا" أو الاله الأعظم.

هذا مثال واحد فهناك كثير من الآلهة والإلهات الامهات ضمت فيما بعد الى الأساطير التى تضمنت الخلفية الاساسية للهندوسية. وسوف نحاول فى هذه الدراسة أن نتناول العملية التى انتهت إلى ظهور الأساطير الهندوسية التى يرجع معظمها الى ثقافات الشعوب غير الآرية المهزومة. إذ أن الكهنة الذين كانوا يمثلون الصفوة لم يستطيعوا الحفاظ لا على نقاوة الجنس الآرى، ولا على ديانته الأصلية، ولكنهم نجحوا فى ضمان المكانة لأنفسهم فى البناء الاجتماعى. ومن المظاهر الطريفة الأخرى فى هذه العملية أن تلك الشعوب التى أخذ صفوة الكهنة عنهم الثقافة والدين قد حرموا من اعتلاء مكانة محترمة فى النظام الاجتماعى الذى استمر محافظاً على المبادىء المستعارة من تلك الشعوب، بل ولم يحصلوا حتى على حق دخول الهياكل التى تعبد فيها الآلهة التى تنتمى إلى ثقافاتهم الخاصة.

---

* ترجمة : محمد جلال عباس

هذا، ويبدوا أن الكثير من المبادىء الميتافيزيقية مثل نظرية "كارما" أو حلول الروح ونظرية الطبيعة الوهمية للعالم، ترجع إلى أصل غير آرى، فهى غير موجودة فى الرچيفيدا التى يعتقد أنها أصل كلمة الاله عند جميع الهندوس الأصوليين. والمثل يقال عن معظم آلهة الصفوة فى التقاليد الدينية الهندوسية، فيبدو أنها ايضاً ترجع إلى أصول غير آرية. وسوف نحاول تقديم إطار عن الكيفية التى بها تشكل الصرح الضخم المتعدد الأوجه للهندوسية كنتيجة لتفاعل العديد من القوى المتماسكة والمتنافسة على مدى تاريخها الطويل المليء بالاضطرابات.

ديانة الرچڤيدا و آلهتها

نجد أول مظاهر الديانة القديمة للآريين فى صلوات الرجفيدا، فلقد كان الرچڤيديون الآريون مخلصين لآلهتهم لدرجة كبيرة، وكانوا غلاظاً مفعمين بالنشاط ويحبون الحياة الرغدة، وكانت آلهتهم ايضاً تتفق معهم وتشبههم، وكانوا يعبدون آلهتهم من أجل الحصول على الثراء . وكانوا يعتقدون فى السموات، ويعتبرون أنفسهم متميزين، ويفخرون بسلالتهم ودينهم ولغتهم وينظرون إلى غير الآريين على أنهم غير آدميين ويسمونهم "أمانوسا"[1] وحافظوا على ايجاد فاصل بينهم وبين غير الآريين. وتقول قصيدة ڤايسشتها "على عباد الذكر أو الفرج ألا يقربوا الرهتا (Rta)[2] وهى القانون الكونى.

ومن الواضح أن عقيدة حلول الروح "پونارچانما" التى أصبحت فيما بعد أحد المبادىء الرئيسية للهندوسية لم يكن لها أى ذكر فى الرچيڤيد[3]. وكان الآريون الرچيڤيديون يقدمون الأضحيات للنار ويعدون "سوما" لاسترضاء الآلهة، وكانوا يعتقدون أن الآلهة فى مقابل ذلك حارب معهم وتنعم عليهم بخيرات عديدة. وجميع آلهتهم لها الصفة الآدمية، ومن الواضح أن جميع آلهتهم كانت تتميز بالقوة الجنسية، ولم يكن من بينهم أى طفل.

ومن خلال اضحياتهم كان الآريون الرچڤيديون يقدمون للآلهة طعاماً مما يأكلوه، ويتكون هذا الطعام من وجبات معدة من الشعير، ويتضمن أحياناً خبزاً من دقيق الشعير، أو ما يسمى "كارامبها" وهو شعير

---

[1] Rgveda, X.XXII.8.1.
[2] Rgveda, VII. XXI.5.
[3] Rgveda, VIII.XXX.1

مقلى أو فطائر الشعير[٤]، فضلا عن الجيا أو الزيد النقى. وكانوا يقدمون أيضاً الخيول والثيران والفحول والأبقار الكبيرة والخراف فى أضحيات النار[٥]، ليحملها آجنى أو إله النار كطعام لكل الآلهة.

وكان الآريون يعتقدون أن سماواتهم موجودة فوقهم فى الأعالى[٦]، وفيها "يعيش آباؤهم القدامى مع الآلهة وهم الأسلاف الذين كانوا قد اشبعوا تلك الآلهة".[٧] ويصفون السموات بأنها عالم خال من الموت لا يفنى "فيها شبق دائم متألق، وفيها طعام ونعيم، وفيها تمتزج السعادة بالمرح والفتنة، وتشبع كل النزعات"[٨] .

ونجد كذلك وصفاً غير مباشر لجهنم أيضاً فى الرجيفيدا، يذهب إليها "المذنبون وغير المؤمنين وسيئو الخلق"[٩]. وآلهة الآريين عبارة عن قوى طبيعية مشخصة ومن أشهرهم:

انــدرا : وهو قائد الآريين الرجيفيدا وبطلهم، له لحية ذهبية وشعر ذهبى[١٠]. ويلبس تاجاً من الذهب، ويتخذ من الصواعق سلاحاً له [١١] وللجواد الذى يمتطيه "اندرا" ذيل مثل ريش الطاووس[١٢]. ويطلق عليه اسم "الخالد الذى لا يموت"[١٣]. ويحارب اعداء الآريين فى المعارك ويسلب الثروات من غير الآريين ليمنحها للآريين[١٤]. وهو يشرب السوما مع الآريين[١٥]. الذين يعدون له لحم الثيران ليأكل معهم[١٦]. ويطلق على "اندرا" اسم "پوراندارا" أى مخرب المدن، ولهذه التسمية دلالتها، إذ أن الآريين القدامى كانوا رعاة وقامت فلولهم بمهاجمة المراكز الحضرية التى كان يسكنها الپانيس (الذين يحتمل أنهم المتحضرون الذين سكنوا حوض البحر المتوسط) وخربوها وشتتوا سكانها. ولذلك فمن الطبيعى أن يطلق على قائدهم "اندرا"

---

4 Ṛgveda, III. LII.7.
5 Ṛgveda, X.XCI.14.
6 Ṛgveda, X.XIV.1.
7 Ṛgveda, I.125.5.
8 Ṛgveda, IX.CXIII.7-11.
9 Ṛgveda, IV.V.5.
10 Ṛgveda, X.XCXI.8.
11 Ṛgveda, III.XXXII.3.
12 Ṛgveda, III.XLV.1.
13 Ṛgveda, IV.XVI.14.
14 Ṛgveda, IV.XVII.9.
15 Ṛgveda, III.XXXII.11.
16 Ṛgveda, X.XXVIII.3.

هذا الاسم مخرب المدن، "واندرا" هو الذى يهب النصر والغنائم والقوة والمجد. ولذلك فنحو ثلاثة ارباع التراتيل الدينية فى رچيفيدا موجهة إلى "اندرا".

آجنى أو النار: وهو الاله الذى يأتى فى المقام الثانى وحده بعد "اندرا" ويسمى أيضاً الخالد ويسمى حامل عطايا الآلهة ورسول البشر(١٧). وكان الآريون الرچيفيدا يستخدمون النار أيضاً ضد أعدائهم(١٨). ولآجنى "أسنان لامعة ولحية ذهبية"(١٩) وشعره من "لهب"(٢٠) وله جوادان لونهما أحمر(٢١) ويسمى جرهپاتى- أى رب البيت، وهو الذى يسقط المطر من السماء، وهو قديس عظيم يهب المال والبنين.

ڤارونا : وهو الاله القديم للآريين، ويبدو أن لڤارونا صلة بإله شعب السلاف القدماء الذى يسمى بيرونا. ويعتقد الكثير من الدارسين(*) أن "أهورامازدا" المعبود الفارسى كان فى الأصل ڤارونا. ويعتبر ڤارونا راعياً للنظام الكونى الرهتا الذى بموجبه تسير كل انشطة الكون. فهو الذى ينظم الليل والنهار ويُجرى الأنهار، وينظم سلوك البشر(٢٢). ويرتبط ڤارونا بالماء(٢٣) وهو الذى يعاقب المذنبين بمشنقته التى تسمى "بازا"، وفى كتاب الرچيفيدا نجد بعض الصلوات الموجهة إلى ڤارونا لتهدئة خاطره(٢٤).

سوما : وهو من الآلهة ذات الأهمية الكبيرة، وهو نبات تؤخذ من براعمه عصارة كانت من المشروبات المفضلة عند الآريين. وجميع آلهة الآريين وبخاصة "اندرا" و "آجنى" مولعون "بسوما"، وهناك قصائد شعرية فى مدح سوما لإرضائه لكل من اندرا وآجنى . وسوما هو مانح القوة المبهجة.(٢٥).

السماء والأرض : ويطلق عليهما معاً اسم پيتاراو أو الأيوان، وهما من الآلهة القديمة التى ترجع إلى عهد الهند و أوربيين. فمن المطر الذى يسقط من السماء تنتج الأرض مختلف أنواع النباتات والمخلوقات.(٢٦) ويبدو أن دايوس قريب للاله زيوس عند الأغريق، وهو قريب للاله "جوبيتر" دايوس بيترا أو أبو السماء عند الرومان.

17 Ṛgveda, VI.XV.8.
18 Ṛgveda, VI.XVI.32.
19 Ṛgveda, V.VII.7.
20 Ṛgveda, III.XIV.1.
21 Ṛgveda, VII.XVI.2.
22 Ṛgveda, I,XXIV.10; CV.12.

* كما يذكر مثلا چيمس دارميتيتور المترجم الشهير للغة الأفستا.

23 Ṛgveda, VII.XXIV.10.11.
24 Ṛgveda, V.LXXXV.8.
25 Ṛgveda, VI.XVII.1-6.
26 Ṛgveda, VI.XXX 1-5.

فيشنو : وهو من الآلهة الثانوية فى عقيدة الرچيفيدا، وينظرون اليه على أنه الشمس، ويشخص على أنه نور متحرك يعبر العوالم الثلاثة. ورغم أن الكهنة يستخدمون التراتيل الخاصة بالاله فيشنو فى الهندوسية الحديثة إلا أن من الواضح ان صفات فيشنو فى الرچيڤيدا، مختلفة تماماً عن صفات فيشنو فى الهندوسية.

اذ يوصف فيشنو الاله بأن له ثلاث قوائم تمثل الأقسام الثلاثة للكون التى تضيؤها الشمس.(٢٧) وبالطبع فإن أساطير شعب پيرونا التى تضم الأساطير الكلاسيكية من العهد الأخير قد طورت هذه الأسطورة نقلاً عن صورتها الخاصة: بالآريين فى الرچيڤيدا.

رودرا : وهو يتلقى من التضرع أقل مما يتلقاه الاله فيشنو، ويوصف بأنه شرس ومخرب. وتتلى له اشعار فى الصلوات تتضرع اليه الا يقتل الناس والبقر والخيول(٢٨).

كما يوصف بأنه "قوى وعظيم" مصفر وبشرته فاتحة(٢٩) ويمتلك "الف دواء"(٣٠) ويختلف تماماً عن سيڤا الاله الذكر الذى ظهر فيما بعد والذى اتحد معه فيما بعد. وبينما كان "رودرا" فى الرچيڤيدا اله يخشاه الناس لما يسببه من دمار، فإن سيڤا أصلاً اله رحيم ويوصف بأنه "أشوتوسا" اى سهل الاسترضاء.

الديانة الشعبية القديمة : الإله سيڤا

فى مرحلة تجمع التقاليد الهندية التى تكاملت فيها العناصر الثقافية من مختلف المصادر، كانت عقيدة "رودرا" الرچيڤيدية تنتمى إلى إله التقليد القديم سيڤا، ولكن الاثنين يختلفان فالإله سيڤا فى التقاليد الكلاسيكية كان تمثيله هو الفرج الذكر وكان يعُبد بهذه الصفة، ولكن الرچيفيدا الآريون كانوا ينظرون إلى عباد الذكر بازدراء شديد.

ومع ذلك فقد كان هناك ميل لدى علماء الهندوس للمزج بين الاثنين. وينطبق ذلك حتى على عالم كبير مثل پ. ڤ. كانى. ولكن الأجزاء التى أشار أنه اخذها من الرچيفيدا كانت كلها عن "رودرا" وليس فيها ذكر للإله سيڤا.(٣١) وينتمى كتاب الرچيفيدا إلى عصر كان الاهتمام الأول للآريين فيه موجه الى التفوق على

---

27 Ṛgveda, I.CLIV.1-4.
28 Ṛgveda, I.CXIV.7-8.
29 Ṛgveda, II.XXXIII.8.
30 Ṛgveda, VII.XLVI.3.

غير الآريين واخضاعهم، ولكن جمعت بعد ذلك نصوص السامهيتا المتأخرة والبراهمانا جرانثات حينما كان الآريون قد ثبتوا نفوذهم واستقروا في البلاد. وكانت الطبقات العليا من المجتمع تتكون من الآريين الذين قسموا إلى ثلاث طبقات عليا تسمى فيرنا، وهي "البراهمانا و الكشتريا و الفايسيا". والرابعة هي طبقة "السودرا" التي كنت تمثل الفئات غير الآرية وهي طبقة الخدم.

ولقد اشتملت كل من السامهيتا المتأخرة والبراهماتا جرانثا على التعاليم التفصيلية لمراسم الأضحيات العظمى. وينطبق هذا خاصة على ياچور فيدا، وساما فيدا، والسامهيتا، وبراهمانا جرانثا. ولأداء هذه الأضحيات الضخمة قسم الكهنة أنفسهم إلى أربع مجموعات كبيرة يرأس كلا منها كبير كهنة، وتستلزم هذه الأضحيات المكلفة حضور الملوك الأقوياء والملاك الأثرياء.

ويمارس كل من كبار الكهنة الأربعة مهمة خاصة في مثل هذه الأضحيات.

أولهم ويسمى "هوتا" ومهمته التضرع إلى الآلهة بالقاء تراتيل من كتاب "الرچيفيدا".

والثاني ويسمى "أودجاتا" يغني بعض الأناشيد من السامافيدا.

الثالث وهو "أفادهارو" فيؤدي مراسم الأضحيات المتنوعة وهو يهمس بآيات من "الياجوس".

ويقوم الرابع الذي يسمى "براهما" بمراقبة كل ما يجري في انشطة وعمليات الأضحيات. ويشترط أن يكون الكاهن البراهما على علم بكتب "الفيدا" الثلاثة كي يصحح أي خطأ فيما يتلى أو يمارس من شعائر، وعلى المالك الثرى أو مقدم الأضحية أن يعطى بعض الأتعاب غير المحددة للكهنة.

وفي الوقت الذي ظهرت فيه "السامهيتا" المتأخرة "والبراهمانا جرانثا" كانت الشعائر البسيطة قد تحولت الى مراسم معقدة واضحيات مكلفة وتشتمل "البراهماناجرانثا" على نوعين من المحتويات:

وصايا "وتبريرات عقلانية" ولقد وجدنا الكثير من الأساطير التي توصي ببعض المراسم المعينة في الأضحيات أو تقدم تبريرات لها، فهناك نص يسمى "شاتاباثابراهمانا" يوصي بخمس واجبات أو اضحيات مأخوذة عن "پانكا ماهاياچنا" التي يتبع تعليماتها كل من "السوترا ، السمرتي" وهي مذكورة على الترتيب التالي:

التضحية للكائنات أو "بهوتاياجنا"، والتضحية بتقديم كوب ملىء بالماء للناس يومياً، "بيترا ياجنا" أو منح سالفادها أو الآباء "كوبا مليئا" بالماء يومياً، "وديفاياجنا" أو تقديم كتلة خشبية مع كلمة «سفاها» الى نيران الآلهة، وبرهمانا ياجنا أو الدراسة اليومية في الكتاب المقدس أي الفيدا(٣٢).

[31] P.V. Kane, *History of Darma Sastra*, Bhandarkar Research Institute, Poona, 1962, vol. V., Part II, p. 1622.

ولقد قدمت "الشاتاباثا برا همانا" الأضحيات الخمس فى أول الأمر بصورة بدائية، وكانت موجهة الى الفارنا الثلاث أو الطبقات العليا الثلاث. ولكن المؤلفات المتأخرة نظمتها ووسعت فيها أكثر مما نص عليه فى "الشاتا باثا براهمانا"

اليوبانيسادا كمذهب المحافظين البراهما

لم تكن الأضحيات الضخمة تناسب كل طبقات المجتمع . فقد وجدها ملوك "الكشتريا" باهظة التكاليف، وكانت هناك ثورة على هذه الأضحيات وجدت تعبيراً عنها فى تعاليم "اليوبانيسادا" الذى كان مكتوباً بلغة بسيطة، وقدمت هذه التعاليم مفهوماً للبراهمنا على أنه الحقيقة المطلقة، ليس له مساعدين، وحينما يدركه الإنسان يصبح انسانا واقعياً.

وبالنسبة "لليوبانيسادا" نجد أن "السودرا" وحتى النساء من حقهم المشاركة فى المناقشات الفلسفية. وهناك أمثلة فى "اليوبانيسادا" تذكر أن المعلمين البراهمانيين يذهبون بأنفسهم لتحصيل المعلومات من ملوك الكشتريا، وقد يذهب الملك بنفسه الى سائق عربة للحصول منه على معلومات عن الحقيقة المطلقة.

وفى الفصل المسمى "شاندوجيا يوبانيسادا" توجد قصة عن مظاهرة لعدد من الكلاب البيض تمر بينما القسيس يرتل "أوم دعونا نأكل، أوم دعونا نشرب، أوم لعل فارونا باراجابتى يأتى لنا بالطعام يا إله الطعام احضر لنا الطعام، أحضره ... أوم".* ومن خلال مثل هذه القصص يستعرض كتاب "يوبانيسادا" تطفل الكهنة فى تهكم شديد القسوة(٣٣).

ويعتبر كتاب اليوبانيسادا أكثر تحررية من أدبيات الفيدا القديمة، فلا نجد أى تمييز عنصرى فيه. ففى الرجفيدا نجد اعلانا صريحا بأن ذوى البشرة الداكنةغير آدميين أو أمانوسا. ونظرا للقيم الأبوية الصارمة تعتبر ولادة الأنثى نذير شؤم فى الرجفيدا، وفى مقابل ذلك نجد شعائر خاصة منصوصا عليها فى كتاب "برهادارنياكا" من "اليوبانيسادا" ، لتأمين ولادة الأبناء ذوى البشرة الداكنة مع أقرانهم من الأبناء الشقر أو البيض البشرة، كما أن هناك شعائر ايضاً لتأمين ولادة البنات(٣٤).

(*) كلمة "أوم" صيحة عند بداية كل ترتيلة (مانترا) تصحب أى أضحية أو قربان من التى نصت عليها الفيدا. وهذه الفقرة من شاندوجيا يوبانيسادا فيها تهكم على هذه الأضحيات وتدل على أن مثل هذه المراسم أو الشعائر يقصد بها تأمين الطعام والشراب لكهنة البراهمانا، ولذلك وجدنا أن كل فقرة فيها تبدأ بهذه الصيحة التهكمية.

33 Chandogya Upanisad, I. 12, I-E.
34 Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, VI. 4.14-17.
35 Bṛhadāraṇyakạ Upaniṣad, VI. 4.28.
36 For a more elaborate discussion of this thesis, see Shrirama Indradeva, "The doctrine of Karma. Towards a Sociological Perspective" in Diogenes 140, 1987.

ومن مظاهر الاختلاف الواضحة فى وجهة النظر التقليدية الشائعة، ان اليوبانيسادا لا ترجع بنظرها الى العهود الذهبية الماضية، فمن المتوقع أن تكون الأجيال الشابة أفضل من الأجيال القديمة. وفى نصوص "براهادارانياكا" من "اليوبانيسادا" يبارك الأب المولود الجديد ويرجو له أن يتقدم أكثر من أبيه وجده(٣٥).

ولأول مرة وجدت فكرة الولادة من جديد أو اعادة ميلاد الشخص فى نصوص يوبانيسادا، ويبدو أن هذه الفكرة ترجع إلى أصل غير آرى، ففى الرجيفيدا وكذلك الافستا يذكر أن الميت يذهب ليعيش مع اسلافه فى السموات . ولذلك تعتبر فكرة حلول الروح فكرة ثورية خارجة عن المألوف. وتعتبر هذه الفكرة من الأمور التى صنعت لكى تضع الأساس الأول للنظام الطبقى المعروف باسم فارنا، وقد استخدمت بكفاءة لخلع صفة الشرعية على عدم المساواة المبنية على الميلاد. ففى نظم مثل " السامخايا، والبوجا، والفيدانتا" تبلورت نظرية الكارما التى تعتبر الأساس القوى لتبرير قاعدة تحديد الوضع الاجتماعى على أساس الميلاد التى استمرت لمدى آلاف السنين(٣٦).

وتعتبر اليوبانيسا دليلا على ثورة الشعب ضد الصفوة التى يمثلها الكهنة. وفى معرض هذه الثورة دخلت الكثير من الأفكار غير الآرية فى تقاليد الصفوة، ومن بينها فكرة حلول الروح. ولعل من الغريب أن هذه الفكرة اصبحت فيما بعد اقوى الوسائل التى استخدمتها صفوة الكهنة لتبرير قبول الجميع لنظام طبقات الفيرنا والاعتراف به وتأكيده، وهو النظام الذى ينبنى اصلاً على التمييز العنصرى الذى تحتمه قوى الطبيعة.

ونادى هذا المذهب بأن كل شخص يأخذ مكانه الرفيع أو المنخفض مع الميلاد تبعاً لأعماله فى حياته السابقة. ويأخذ السودرا مكانة منخفضة نتيجة لأفعاله فى حياته السابقة، وعلى ذلك فإن "البراهمانا" يحصل على مكانته العالية نتيجة لأفعاله الطيبة فى حياته السابقة أيضاً . ومن الواضح أن هناك اعتقاد قوى وسائد فى هذا المذهب مأخوذ عن فتور عام فى الشعور نحو المعاناة البشرية. فالاتجاه العام يميل إلى أن ينظر الى من يعانى على أنه انسان مذنب، وعلى ذلك فلا تدخل فى العدالة الإلهية وإلا فسيوقع الإنسان نفسه فى ذنب من يعانى فى الحياة. بل وان الأجزاء المستقلة من اليوبانيسادا قد قبلت وتبنت هذا المذهب.

---

(٣٦) لتفصيل هذه النقطة من هذا المبحث راجع مقال "شيريراما اندرابيقا" عن مذهب الكارما : نحو منظور اجتماعى . فى ديوجين العدد ١٤٠ سنة ١٩٨٧.

ويؤكد مذهب اليوبانيسادا أن الأضحيات لا تؤدى إلا إلى مكاسب سطحية مثل كسب رضا السماء بممارسة العديد من الأضحيات، ولكن لا يمكن الوصول إلى الحقيقة المطلقة عن طريق الأضحيات أو القرابين. ولا يتحرر الإنسان من كل المعاناة الدنيوية إلا بعد أن يحصل المعرفة الحقيقية[37].

ولقد فقدت الصفوة من الكهنة البراهمانيين سيطرتهم على المجتمع فى فترة انتشار اليوبانيسادا . كما ضعفت طبقية الفارنا والنظام الأبوى كذلك.

حركة الاحياء البراهمانية الأولى :
استبدال الشعائر الخاصة بالأجناس. "الكالبا سوترا"

ومن أجل احياء البراهمانية والحفاظ على التقاليد التى وضعت هذه المؤسسات فى مكان التفوق فى المجتمع، قامت صفوة الكهنة بجمع تقاليد الفيدا المكتسبة فى شكل كتاب للحكمة اطلق عليه اسم "كالبا سوترا" ويتكون من عدة فصول هى "جرهيا سوترا، وسراوتا سوترا، وجراما سوترا".

ونظرا لان نقاء سلالة طبقات الصفوة أصبح موضع شكوك، لم تصبح المظاهر السلالية هى اساس التفوق. ويبدو أن الشكوك فى نقاوة الشعائر قد أخذت فى الاعتبار كبديل يحل محل معيار نقاوة السلالة الذى كان معمولاً به سابقاً، ولأول مرة يدخل هنا قربان (السر المقدس أو ما يسمى سانكارا فى الجرهيا سوترا). وكان على طبقات الفيرنا الثلاث أن تقدم قربان السر المقدس ويبدأ هذا القربان حتى قبل حمل الجنين ويستمر حتى ما بعد الوفاة.

وكان فى هذا صفوة الكهنة هم أكبر الرابحين وأصبح السودرا والنساء هم أكبر الخاسرين.

ونظراً لأن صفوة الكهنة كانوا يريدون استعادة السلطة التى كانت لهم فى الماضى واحيائها والحفاظ عليها نجد أن هناك ذكرا لآلهة ترجع إلى عقيدة الرجيفيدا فى الجرهياسوترا، ويذكرون الاله القديم ياما الذى كان فى الأصل قائداً للآريين أثناء هجرتهم ولكنه اصبح بعد ذلك إله الموت حتى فى الرجيفيدا، وان كانت بعض اناشيد الرجيفيدا ايضا تشير اليه على أنه قائد الهجرة وأول الخالدين[38].

وبالإضافة الى قرابين السر المقدس المرتبطة بشعائر جواز المرور، هناك شعائر اخرى منصوص عليها فى الجرهيا سوترا، ويعتبر وجود الكاهن اثناء هذه الشعائر أمراً اختيارياً. وفى بعض الشعائر هناك توصية بتقديم أضحية حيوانية، ومنها شعائرالزواج، وشعائر التسمية، وشعائر استقبال الضيوف. وتتضمن الكثيرمن الشعائر التى يؤديها الملاك بعض الممارسات السحرية .

---

37 Muṇḍaka Upaniṣad, I.2. 7-13.

(٣٨) انظر مقال شريريما اندرانيڤا بعنوان : التفاعل الثقافى بين الحضارات القديمة : دراسة فى العلاقات الهندية الآرية . ديوچين : العددالثالث ١٩٨٠.

أما السراوتاسوترا فإنها تضم إجراءات مفصلة عن أداء الكثير من القرابين. وهى تساير شعائر السامهيتا والبراهمانا التى ظهرت فيما بعد ويتولى شعائر اضحيات الملاك هذه مجموعات من الكهنة.

الدراما سوترا : والعودة الى المقدسات الآرية

الدراما سوترا هو أساساً كتاب القانون لدى الآريين، وهو يحتوى ايضاً على التعاليم القديمة المتعلقة بسلوك الآريين وعاداتهم وديانتهم.

ونلاحظ فى كتاب الدراماسوترا الإصرار على استبعاد غير الآريين من النصوص. وينص الجزء المسمى جاوتاما من الدراماسوترا على انه لو استمع أحد السودرا إلى تلاوة الفيدا فإن اذنيه ستمتلىء بالرصاص المصهور أو الصمغ . وإذا ما تلا نصا من نصوص الفيدا فإن لسانه سوف يقطع، واذا تذكر شيئاً منه فإن جسمه سينفلق إلى نصفين(٣٩)

وتتحدث الجاوتاما دراما سوترا عن أربع فئات أو أشراماً هى :

براهما كارى أو الطلبة ، وجراشسيا أو الملاك ، وبيكسوا أو الزهاد ، وفايكاناسا أو نساك الغابة (٤٠).

ولكن الأپاساتامبا فإنها تقدم هذه الفئات أو الأشراما بترتيب آخر(٤١). فهناك جراشسا أو الملاك ثم أكارياكولا أو فئة الطلاب، وماونا أو فئة الزهاد، وڤانا پراشسيا أو فئة نسكاك الغابة.

أما كتاب الباودهايانا فيذكر أربع فئات (أشراما) (٤٢) ، ثم يذكر ملاحظة هامة هى أن هذه الأشراما أو الفئات قد قدمها الأشورا كابيلا ابن براهلادا ، وأن على الإنسان العاقل ألا يعيرها انتباهاً (٤٣).

ونجد فى الباود هايانا ممارسة غريبة، تتعلق بحمل الماء فى جرة لاستخدامها فى المرحاض وفى الاغتسال لأداء الشعائر(٤٤). وقد كانت ممارسة آرية قديمة، ولكن اعلن أن هذه الممارسة "تعتبر كاليفاريا أى ممنوعة أو محرمة بسبب عصر الكالى". وقد أعلن أن الكثير من الممارسات الآرية التى لم تعد شائعة قد اصبحت ممنوعة وفى ماناڤاجرهيا ينص على أن هناك أربع أرواح شريرة تسمى فيناياكا، وهى :

---

39 Gautama Dharmasūtra, XII. 4-6.
40 Gautama Dharmasūtra, III.2.
41 Àpasatamba Dharmasūtra, II.9.21.1.
42 Baudhāyana Dharmasūtra, II.6.11.12.
43 Baudhāyana Dharmasūtra II.6.11.28.
44 Baudhāyana Dharmasūtra, 1.4.7.1-8.

سالاكانتكا ، وكوسماندارا جابوترا ، ويوسميتا ، وديفايا چانا. وحينما تتلبس هذه الأرواح فى الإنسان يرى كوابيس أو أحلاما مشئومة مثل مناظر اشخاص حليقى الشعر أو أشخاص ذوى شعر ملبد أو يلبسون أردية صفراء، وقد يرى إبلا وحميرا ودوابا، وتتلبس هذه الأرواح فى أميرات فلا يصلن الى عروشهن رغم احقيتهن ، ونساء لهن كل ميزات الاناث لا يجدن لهن أزواجاً، ونساء متزوجات لا تلدن أطفالاً، بل وبعض النساء الصالحات يفقدن اطفالهن وهم صغار، وزراع يفقدون محصولهم.. إلى غير ذلك. ولإزالة تأثير هذه الفيناياكات أو الأرواح الشريرة يقدم كتاب المانفاجرهيا سوترا أوصافا لشعائر استرضاء تلك الأرواح. بخلاف الآلهة الآرية يقدم لهذه الأرواح الزيت والسمك والخمور(٤٥). وربما كانت "الفيناياكا" من الآلهة غير الآرية الأصل ولذا كانت فى نظر الآريين آلهة مخربة، وطريقة استرضائها مختلفة.

ولقد وجدنا تغيراً فى توصيف طرق العبادة. ففى الديفا ياجنا، كما هو منصوص عليه فى ساتاباتا براهمانا يقدم فقط عود حطب إلى الآلهة، ولكن فى كتب أسفالايانا ، وسانكهايانا جريا سوترا توجد ذكر لاسم إلهة انثى تسمى "بهادرا كالى" ضمن الآلهة غير الآرية التى تقدم لها القرابين.

ويذكر كتاب اباستامبا دراما سوترا أن على الملاّك ان يجمعوا ما تبقى من طعام ويغسلوه بالماء ثم يقدموه فى مكان نظيف بالشمال الى الاله رودرا(٤٦). وهناك تأكيد أنه بهذه الطريقة يسود الرخاء فى البيت. ويبدو ان هذه الطريقة فى تقديم القرابين للآلهة ترجع أيضاً إلى أصل غير آرى.

تأثير البوذية

تعرضت القواعد والنظم التى ارستها كتب " السوترا" للتهديد مرة أخرى من جانب البوذية. وكانت تعاليم بوذا مسجلة فى لغة پالى التى يتكلمها الناس . وكانت موجهة لجميع فئات الشعب. ولهذا استطاعت البوذية أن تكسب نفوذاً فى وسط الجماهير. كما أنها نادت بالمساواة بين جميع الفئات، وفى ذات مرة وقف أحد شباب براهمانا اسالايانا يتحدى فرد عليه بوذا قائلاً :

"يتمسك البراهمانا بأنهم وحدهم هم الطبقة العليا وان الآخرين ادنى منهم لأنهم بيض والآخرون سود، ولأن دمائهم نقية بخلاف دماء الآخرين ، ولأنهم هم الأبناء الحقيقيون لبراهما، ولدوا من فمه ، مواليد براهما وخلق براهما وورثة براهما. والآن ماذا يقول "جواتاما" عن ذلك "

---

45 Manava Gṛhyasūtra, II. 14. 1-21.
46 Āpastambá Dharmasūtra, II. 2.4.23.
47 Majjhima Nikāya, 2.147.ff.

"هل للبراهمانا اسالايان ذلك بحق، وقد ولدتهم كغيرهم نساء من البراهمانا اللائى تاتيهن العادة الشهرية، ويحملن فى بطونهن الأجنة ويلدن ويربين أطفالهن، تماماً مثل أى نساء اخريات".

وهكذا أقنعه بوذا بأن الناس جميعاً سواسية.

وكانت فعالية الأضحية أو القرابين من التحديات التى واجهت بوذا ايضاً، وقال فى ذلك أن لا فائدة من تقديم الأضحية فإنها كإلقاء حجر فى ماء عميق وانتظار ارتداده الى الشاطىء، وبالطبع سيبقى الحجر فى القاع (٤٧).

ويقول "بوذا" أن لا أهمية للنسب بل الأهمية كل الأهمية للسلوك(٤٨). ومن خلال السلوك السوى يستطيع حتى من ينتمون إلى طبقات دنيا أن يحققوا لأنفسهم مكانة أرفع، ويصلون إلى الإخلاص المطلق الذى اسماه "نيرفانا" أو تألق المصباح فهو بذلك يجعل الحياة أشبه بالمصباح.

ورغم أن العقيدة البوذية قد تأثرت تأثراً عميقاًبفلسفة اليوبانيسادا إلا أنها ترفض مفاهيم البراهما والروح عندهم ، ولكنهاأيضاً تؤكد أهمية الحياة بدون آلام. فالحياة عند "بوذا" تشبه المصباح، هى كمصباح جديد يضيئه مصباح آخر، تماماً كامكان ميلاد جديد بدون روح تحل . فالخير والشر من الأفعال هى التى تحدد مصير وخط الإنسان فى ميلاده الثانى ، ورغم أن "بوذا" يرفض طبقية "الفارنا" إلا أنه لم يستطع أن يرفض نظرية "الكارما" التى كان لها دور هام فى تبرير وخلع العقلانية على عدم المساواة. ويقول هنا "كن مصباح نفسك، لا تلتمس العون من الغير، اسرع الى التمسك بالحقيقة كالمصباح. فلو مارس كل فرد الأعمال الخيرة فى مرات عديدة من الميلاد فإنه سوف يحقق فى النهاية المرحلة الأخيرة من النيبانا أو النيرفانا وهى اشتعال المصباح"(٥٠).

اصل وطبيعة حركة البرهماتية الثانية
المانو والسمارتى

أصبحت البوذية مقبولة فى الهند وفى خارجها، وقد حرمت الصفوة الكهنة من وضعهم المتميز. وأدى ذلك إلى عملهم على استعادة صفوة البراهمانيين لمعاونتهم فى حوالى القرن الثانى قبل الميلاد. فنتيجة لضعف نظام "الفارنا" وكذلك انتشار الاختلاط بين السلالات الذى تحتم وقوعه، أصبحت معايير النقاء السلالى للصفوة من الكهنة موضع نقاش. إذ كان لموجات المهاجرين التى تتابعت على الهند من وقت لآخر

48 Samyutta Nikāya, XLII.6.
49 Vinaya Mahāvagga, 4.9.
50 Buddhist Suttas, II.33.

بشرة أكثر بياضاً حتى من بشرة صفوة الكهنة. وبدأت القواعد التى تسير عليها الجماعات التى ترجع إلى أصول غير آرية تتخذ لها مكاناً ثابتاً، وفقدت الكثير من العادات الآرية القديمة سيطرتها على الشعب واصبحت مكروهة. وكان من الضرورى فى ذلك الوقت أن يدرك صفوة الكهنة أن الديانة الآرية القديمة قد تعود الى الحياة فى صورتها الأصلية ، ولمقاومة هذا التحدى قام صفوة الكهنة بصياغة أو تأليف نصوص "سمارتية" متعددة ، وحملت هذه النصوص الجديدة نفس عناوين أسفار الفيدا القديمة وكانت "مانو سمارتى" هى أول هذه النصوص. واتبع كتاب المانوا نفس الحكم التى كانت فى دراماسوترا : فأعقب "مانو سمارتى" نصوص أخرى : ياجنافالكيا ، ويرها سباتى ، ونارادا ، وكاتيايانا.

وحاولت نصوص المانوا جاهدة إحياء الديانة الآرية القديمة ، ولكنها لم تستطع إحياءها فى صورتها النقية، وكان الكهنة الصفوة يعتبرون حفظة دين الفيدا وفى ذلك يذكر فى المانو أن "البراهماتا منذ ولادتهم هم التجسيد الالهى للقانون المقدس".(٥١)

ولتثبيت مكانة الصفوة من الكهنة أحيت المانو اسطورة الرجيفيدا القديمة عن أصل طبقات الفارنا الأربع سمتهم «أسياد كل الخلق».(٥٢) وتحدد "المانو ست واجبات على البراهمانا أداءها، ومنها القيام بتقديم قرابين للآخرين.(٥٢) وقد رفضت "المانو" شعائر الأديان غير الآرية التى كانت سائدة فى اوساط البراهما. وتوصى "المانو" أن يتجنب البراهماتا الذين يعبدون الأوثان فى داخل الهياكل مثل الكهنة ومقدمى الأضحيات أو القرابين إلى "الجانا" أو الفيناياكا الأربعة، وذلك أثناء تقديم القرابين للآلهة وخدامهم(٥٣)، ولكن يبدو أن الآلهة التى كان يعبدها غير الآريين قد أصبحت شائعة بين الآريين ، فمثلاً طبقاً "لسنكايانا جرهيا سوترا" تذكر "المانو" أن على المالك أو صاحب البيت أن يقدم صدقة أو يترك قرباناً تحت اقدام الهيكل(٥٤) وتنص " فايكاناسا سمارتا سوترا ويوسانا " على أن على الپاراساڤا أو ابن البراهمانى الذى انجبه من امرأة من السودرا أو الطبقة الدنيا أن يعبد الإلهة "بهادرا كالى" أو عليه ان يتعلم "السايڤاأجاما".(٥٥) ويبدو أنه رغم سماح المانو بأن يقدم المالك القربان إلى "بهادرا كالى" ، فإن الكثير من

---

51 Manu Smṛti, I.98.
52 Manu Smṛti, I.92.
53 Manu Smṛti, X.75-76.
54 Manu Smṛti, III. 152, 164.
55 Manu Smṛti, III.89.
56 Vaikhanasa Smarta Sūtra, X.13; Uśanas Smṛti, 36.

الصفوة لم يكونوا يفضلون ذلك حتى فى الأزمان الأخيرة. وهناك استثناء واحد فى حالة ابن " البراهمانى الباراسافا " المولود من زوجة من السودرا فباستطاعته أن يقدم القربان دون خوف من التلويث (لأنه الباراسافا ليس طاهرا مثل ابيه البراهمانى).

ورغم أن المها بهاراتا تعتبر أن "بوذا" هو أحد التشخيصات التى حلت فيها روح فيشنو، فإنها لا تذكر عنه أى مديح. ويقول نص المهابها راتا أنه فى عصر كالى (أحد الآلهة الفيشنو) ولدت فى "بوذا" ابن شودهودانا، ولبست الثياب الصفر لكى لا أتميز عن الناس . فالسودرا يلبسون ثياباً صفراء اللون. والكهنة لا يدرسون ولا يقدمون الأضحية، وربما نسى كل من السرونى والسمارتى (٥٧) وتهاجم "الرامايانا" أيضاً "بوذا" ، وتصفه بأنه ملحد ولص.(٥٨)

ويشير كتاب فريداً "هاريتى، سمارتى" بوضوح إلى أن من واجب الملاك الآريين أن يدخلوا الهياكل التى يعبد فيها "سايفا ، وبوذا ، واسكاندا ، وشاكتا". ويلاحظ أن سفر مادهاتيثى فى "مانو سمارتى" على وعى بالأصول غير الآرية وغير الفيدية لهذه المذاهب لحد أنه يعلن أن كل من "البانكاراترا ، والفايسنافا ، ونيراجرانثا" الخاصة "بالجاينا ، والباسوياتا ، أو السايفا " جميعهم خارج نطاق عقيدة الفيدا الأصولية.(٦٠) وتؤكد "الكورمابورانا" أن الكثير من السوترايعارضون الفيدا والسمارتى اللذان كان يشيع بين بعض الجماعات مثل جماعات "كاپالا، وبهايرافا ، ويمالا ، وڤاما ، وارهاتا " أنهما يضللان العالم ، وينبنيان على الجهل".(٦١) وهناك اقتباس من "براهمانادا بورانا" فى تعليقات "الميتاكشارا" عن سفر "ياجنا فالكياسمارتى". كما تقتبس "سمارتى كاندريكا" من "شاتريمسانماتا" لتذكر أنه إذا لمس الإنسان أى شخص بوذى أو "باسوياتانى" أو "أو جاينا" أو "لوكاتاتيكا" أو ملحد أو "دچيچاتى" أو شخص عاش مرتين بخطايا، أو شخص من السودرا فعليه أن يغتسل بملابسه.(٦٢) ويبدو أن الڤنيكا الأربع التى تعتبر من الشياطين أو الأرواح الشريرة حسب نص "مانافا جرهيا سوترا" يأتى ذكرها فى "ياچنا فالكيا سمارتى" على أنها إله مفرد.(٦٣) وهناك دليل على أنه فى وقت من الأوقات اعتاد المنبوذون من أمثال

---

57 Mahābhārata, 12. 48.2.
58 Rāmāyana, Ayodhya Kānda. 109.34.
59 Vṛddha Harita Smṛti, XI.143.
60 Medhatithi on Manu Smṛti, II.6.
61 Kurma Purāṇa I. 12. 161-162 quoted in Mitāksarā on Yājñavalkya Smṛti III.
30, Saṭ-trimsan-Mata quoted by Smṛti-Candrika, I.p.118.
62 Brahmananda Purāṇa.
63 Mānava Gṛhyasūtra, II. 14.1-2, Yājñavalkya Smṛti I.281-283.

الكاندالا ، والبيوكاسا أن يتعبدوا فى معابد "فيشنو" جنباً إلى جنب مع البراهمانيين. حتى أنه كان باستطاعة الكاندالا إقامة معابد خاصة لعبادة «بهايرافا» . وقد ذكر فى "نيتيا كاراباداتى" أنه اذا لمس أحد البراهمانيين أى منبوذ من أمثال الكاندالا والبيوكاسا الذين يأتون لعبادة فيشنو فى المعبد فيحتاج هذا البراهمانى إلى الاغتسال.(٦٤) ويقتبس سفر نيرنا سندهو فقرة من ديفى بورانا التى تذكر أن "الأنتياجا" أو المنبوذين يمكنهم إقامة معابد للآلهة «بهايرافا أو سيفا».(٦٣) ولكن تبين فيما بعد أنه ممنوع على السورا فضلاً عن المنبوذين زيارة المعابد.

المقدسات المتوازية المسموح بها

ولقد مر زمان أعلن فيه أن الشعائر الآرية المسماة "اجنيهوترا" أو قرابين النار كاليفارچيا مصرح بها أو ممنوعة على يد قياساً فى عصر كالى.(٦٤) وعلى ذلك فقد أتى زمان كانت فيه مراسم الأديان غير الفيدية غالباً مطبقة على يد صفوة الكهنة وفى الهندوسية التى تختلف عن ديانة الفيدا، ورغم اعتراض بعض الصفوة من البراهمانيين فإن معتقدات "البانكاراترا أو "الفايشنافا والباسوباتا و السايفا" قد أصبحت مقبولة فى التقاليد البراهمانية. حيث أصبح "فينا ياكا أو جانيسا" هو الاله الرئيسى الذى كان يجب استحثاثه من أول الأمر قبل البدء فى أى شعائر، ويعتبر هذا أمراً ملحاً بالنسبة للشعائر التى يجب اتمامها بدون أى عقبات. ويبدو أن من اسباب الأخذ بهذا إغراء الكسب المادى بالنسبة للكهنة البراهمانا.

النسيج المعقد للهندوسية

نظراً لأن شعائر الأديان الآرية لم تبق شائعة وسط الجماهير. شعر كهنة البراهمانا انهم مضطرون للتخلى عن قرابين الفيدا، والأخذ بعبادة مقدسات غير الآريين. لذلك امتزجت وتشابكت الكثير من العقائد الشعبية والعادات والأساطير والقصص التاريخية التى كانت شائعة وكونت نسيجاً معقداً من الهندوسية يصعب عزلها أو تحديد هويتها. وليس من شك فى أن الملحمتين العظيمتين (مهابهاراتا ، وراماياتا) وغيرهما من حكايات البيورانا قد أثرت تأثيراً عميقاً وساعدت على توحيد السكان فى كل أنحاء شبه القارة الهندية باحتوائها لعناصر من مصادر متعددة. وقام الكهنة ببذل جهود منسقة على مدى قرون عديدة لصياغة

64 Nityacārapaddhati, p. 130.
65 Nirṇayasindhu, III.Devapratisṭha.
66 Vyasa quoted in Smṛtimiktaphala, p. 176.

اساطير ثابتة والعمل على نشرها وكسب شعبيتها . وعلى ذلك أصبحت الهندوسية مزودة بأسس قوية واسعة المجال. ويبدو أن الهندوسية قد اكتسبت فى الفترة الممتدة من القرن الثانى قبل الميلاد إلى القرن الثالث الميلادى الشكل الذى استمر لأكثر من ألف ونصف ألف من السنين.

ويمكننا أن نرى ثقافات الشعوب المقهورة فى نصوص البورانا وقد تفوقت فى قوتها على ثقافة الشعب الآرى المنتصر. ومن أوضح الأمثلة على ذلك ملحمة الصراع بين الاله البطل الفيدى المسمى "اندرا" واله رعاة البقر كرشنا فقد تحدى كرشنا اندرا فى قوة، ولكى يلقنه اندرا درساً قاسياً جلب مطراً مستمرا لمدة سبع ليال فأمسك كريشنا بأصبعه أحد الجبال ليظلل الناس . وفى النهاية انتصر كريشنا ومنع الناس من تقديم القرابين إلى اندرا .

الترتيب الأسطورى والتوفيق بين الأديان

اندمجت عقيدتى (الفيدا و الرودرا) مع الاله الذكر غير الآرى واتخذ الاله الجديد اسماً جديداً هو "پاسوپاتى" كما سمى سيفا الاله الذى يجلب الرخاء واتحدت الآلهة الأمهات وتزوجته. ولكن رغم هذا الترتيب الأسطورى ظلت العديد من الإلهات الأمهات يعبدن كل على حدة. وخلعت على الإلهة الأم ساكتى صفة القوة، ويقال ان ساكتى هى قوة سيفا، ويقال انه بدونها يتحول سيفا الى سافا أى إلى جسم ميت.

أما "كومارا" الذى يجسد فى صورة روح شريرة فى نصوص باراسكارا جرهيا سوترا، والذى بناء على نصوص جرهيا سوترا هذه هو المسبب لداء الصرع عند الأطفال الآريين.(٦٧) كان قد تحول الى البراهمانية وسمى شبه براهمانى أو سكاندا بمعنى إله قوة الشباب والشجاعة. واعترف به على أنه أول ابن يولد للإله سيفا . والمثل يقال عن الأربعة ارواح المسماة فينا ياكا الذين كانوا يوصفون بأنهم أرواح شريرة فى "المانافاجرهيا سوترا(٦٨) ، فقد اتحدوا فى إله واحد اطلق عليه الاسم الآرى جانيسا، الذى أصبح الابن الثانى للإله سيفا .

وبالمثل أيضاً اتحد راما ، وكرشنا مع إله الشمس الرچيفيدى من خلال فكرة أنهما كانا حلولا لروح الإله فيشنو وكانت زوجته هى الإلهة "شراى " التى سميت فيما بعد باسم لاكشم أو إلهة الثروة. ولقد ساعد

---

67 Pārskara Gṛhya Sūtra, 1.16 24-25
68 Mānava Gṛhya Sūtra, II. 14.1-21

اندماج آلهة الفيدا مع الإلهات اللاتى ترجعن إلى أصول غير آرية على توحيد الشعوب من مختلف السلالات والثقافات فى شبه القارة الهندية. وعلى ذلك أصبحت عبادة الذكر وأوثان الآلهة والإلهات غير الآرية التى طالما ازدراها الآريون، جزءاً هاماً من تقاليد الصفوة فى الهندوسية الحديثة. والحقيقة أن الهندوسية على مدى القرون العديدة كانت تعطى أهمية ثانوية لآلهة "الفيدا ، والياجنا ، والرجيفيدا" . وقد ورد فى نصوص " براهما بورانا ، ومستيا بورانا " ملاحظة هامة هى وجود "فارنا" واحدة خلال الكراتا أو العصر الأول ولكن فى أواخر عهد كالى سيصبح جميع الناس من السودرا[٦٩] (أى الطبقة الدنيا) .

ثلاث مقدسات رئيسية

وهناك ثلاث فرق دينية هندوسية تكونت أخيراً وتطورت هى : " الفايسنافا" أو عباد فيشنو . "والسايفا" أو عباد "سيفا ، والساكتاس " أو عباد ساكتى ، وهى فرق من المتعبدين وتعتبر "فيشنو ، وسيفا ، وساكتى" معبودات هذه الفرق . ويفترض أن هذه المعبودات وجدت بذاتها، وعالمة بكل شىء وقادرة على كل شىء. وحينما يسلم العابد نفسه للمعبودات متفانياً بلا حدود أو قيود فأنه ينتقل إلى سماوات ذلك المعبود. وقد يكون هذا التسليم الكامل أو التفانى من خلال عبادة يوجهها «لوثن ربه»، أو بترتيل اناشيد تعبدية أو التغنى باسم المعبود المختار.

وعبادة "الوثن" تتكون من غسل التمثال أو الوثن، وتقديم الطعام والشراب والأزهار وأوراق الأشجار والعطور والموسيقى والرقص. ومع التعبد بتفان من القلب يمحو المعبود ذنوب العابد، وبذلك ينتقل إلى سماوات المعبود.

ولقد كان التوحيد بين الآلهة والتزاوج بين الآلهة والإلهات من مختلف الأصول وصياغة أساطير شاملة، من العناصر التى جذبت صفوة الكهنة لأنها كانت اقتصادية وما زالت هذه العملية مستمرة حتى الآن. فحينما يظهر معبود جديد وتشيع عبادته يحصل الكاهن البراهمانى على حق الكهانة من أبناء الطبقات الدنيا الذين يتبعونه.

[69] Brahmā Purāṇa 229. 52; Matsya Purāṇa, 144.78.

Reference works suggested by the Editor of *Diogenes*:

KOSAMBI D.D., *The Culture and Civilization of Ancient India*, London, 1965.
GONDA J., *Les religions de l'Inde*: vol. I *Védisme et Hindouisme ancien*, Paris, 1962 and vol. II *L'Hindouisme récent*, Paris, 1965.

العنصر الإجتماعى والجنوح

كريستيان ديبويست

يهدف تطبيق مفهوم العنصر الاجتماعى فى مجال علم الجريمة وقانون العقوبات إلى تحسين البحث الجنائى وتحليل عمليات القضاء الجنائى من منظور مختلف عن المنظورات الشائعة الاستخدام. هذا باختصار هو الهدف الرئيسى من هذا المقال (١).

أولا : فرضية قانونية أم إطار تحليلى للغموض فى التعريفات

يعتمد نظام تأديبى مثل قانون العقوبات على تعريف للإنسان قابل للتغير، ويمكن التفكير فيه على اعتبار أنه أخيلة أو على أنه إطار تحليلى. فباعتباره فرضية قانونية يؤخذ أولاً وقبل كل شىء بمعنى أنه يمثل عرفاً تستخلص منه القواعد. ولكن يفترض فى نفس الوقت أن له قيمة علمية من حيث الطريقة التى يفسر بها عناصر معينة من الواقع الإنسانى.

ترجمة : محمد جلال عباس

(١) انظر : "Acteur social et delinquance, une grille de lecture du systeme de Justice pe- nale," Colloque Louvain - la - Neuve 1989.

حيث يستخدم هذا المقال الوثائق التحضيرية لهذا المؤتمر كنقطة بداية. وتتضمن ما دار فى الجلسات التحضيرية برئاسة "فرانك تولكينز رئيس " قسم الجريمة والقانون الجنائى بجامعة "لوفين الكاثوليكية". وقد نشرت اعمال هذا المؤتمر تحت عنوان : الأخصائى الاجتماعى والجنوح - Acteur social et delinquance, Coll. de Psychologie et sciences hu- maines, Brussels, Edit. Mardaga, 1990, 475 PP.

وعلى ذلك يعتمد قانون العقوبات الكلاسيكي[٢] والكلاسيكي الجديد على تعريف للإنسان على أنه "كيان مزود بالإرادة الحرة" وبناء على هذا التعريف يعتبر مسئولاً عن أفعاله، ويحق خضوعه للعقاب الصارم.

ومن ناحية أخرى وفي ضوء مؤلفات أواخر القرن التاسع عشر التي سطرها الوضعيون الايطاليون، من أمثال "لامبروزو ، وفيري ، وجاروفالو" [٣] ، يعتبر الإنسان مرتبطاً بمولد الجريمة، وبذلك اختلف تعريف الانسان نظرا لأن نقطة الخلاف هنا هي التأكيد على الحتمية المطلقة التي تميز السلوك الإنساني . وبناء على هذا الرأي لم يعد الأمر وضع قانون عقوبات مستند على فكرة العقوبة، بل بالأحرى على قواعد للدفاع أو الحماية الاجتماعية التي تبحث عن وسائل لمنع تكرار حدوث السلوك المنحرف أو حتى منعه تماماً من الوقوع، بالبحث عن وسائل ازالة اسبابه. وفي كلتا الحالتين يكون التفكير في تعريف الإنسان الذي ينبني عليه منطق العمل على أنه "أخيلة" بالمعنى العام لهذا اللفظ، الذي يعرف معجمياً بأنه "عملية افتراض موقف معين كي تستخلص منه نتائج قانونية". أو بمعنى آخر، فإن تعريف الإنسان إما على أنه مزود بالإرادة الحرة أو على أنه "كائن مجبر على سلوكه"، يكون بمثابة اصطلاح (أو افتراض) تستخلص منه نتائج معينة تتعلق بتعريف العقوبة وتدخل القضاء.

ويتواجد هذا العنصر الإجرائي من التعريف أيضاً حينما نفحصه من المنظور الأخلاقي. فالتحدث عن الإرادة الحرة يرجعنا الى إمكانية اختيار الإنسان بين عمل طيب وعمل سيء وأن يقرر سلوكه بناء على ذلك حيث أن هذا التعريف المسبق ضرورة لقبول العمل بفكرة معينة عن الأخلاقيات، ويختلف ترتيب الاختيار الأخلاقي في المنظور الجبري أو الحتمي، اذ ينبني على ذلك ان يتدخل المجتمع من خلال نظام الثواب والعقاب، أو حتى من خلال نظام للمعاملات والحماية الاجتماعية – هادفاً لتعديل السلوك أو التأثيرعليه.

---

(٢) انظر : Beccaria, Des delits et des peines, 1764

(٣) انظر مثلاً C. Lombroso, L'Hamme Criminel, Paris, Alcan, 1887 ظهرت الطبعة الأولى باللغة الإيطالية لأول مرة عام ١٨٧٦. والطبعة الفرنسية من كتاب : E. Ferri, La Sociolgie Criminelle, Paris Alcan 1881

وأخيراً الترجمة الفرنسية لكتاب Garofalo, La Criminologie, Paris. Alcon, 1905

ولكن هذا لا يخرج عن كونه العنصر الأول المتعلق بالتعريف المأخوذ به، فمن وراء فكرة الإراد ة الحرة والحتمية أو الجبرية لا يقتصر الأمر على كونها مجرد تعريف يكمن وراءه طريقة معالجة المشكلة، بل إن هناك أيضاً هدفا يتعرض لعامل واقعي (وهنا نفصل الحديث عن إطار التفسير أو اطار تحليلي) (٤).

فحينما أشار الوضعيون الإيطاليون كما لاحظنا الى التحليل السببي للسلوك الجانح بقصد تفسيره والتدخل على مستوى أسبابه، اعتبروا أن تحليلهم "علمي" وفرقوا بينه وبين التفسير "التجريدي المطلق" لسابقيهم من الكلاسيكيين. أو بمعنى آخر، حاول الوضعيون أن ينقلوا مشكلة الجنوح من مجال القانون ليضعوها في إطار العلم، لكي يقدموا لها بالتالي الحلول. وفي الإشكالية المتعلقة بفهم الجنوح والسيطرة عليه، يمكن القول بأن المدخل الذي اتبعه الوضعيون الإيطاليون هو المنظور العلمي الذي يقرر طريقة ادراك يزعمون أنها لاستخلاص اسلوب للسيطرة على أنواع السلوك الإشكالية بواسطة وضع نظام "إجراءات" الحماية الاجتماعية.

ومن ناحية أخرى، كان الكلاسيكيون من رجال قانون العقوبات الذين كانوا يتبعون "بيكاريا" في التأكيد على أهمية فكرة الإرادة الحرة في أواخر القرن الثامن عشر، يستخدمون نفس مدخل تناول المشكلة الذي وضع اصلاً لمعالجة الأمور الأساسية. إذ كان من الضروري أن يعتبر كل رعية كصاحب حق، وأن الجانح أو المنحرف رعية مطلوب منه بموجب العقد الاجتماعي أن يحترم القواعد التي تسمح للمجتمع أن يشكل نفسه ويحافظ على هذا الشكل .

ولكن سرعان ما طغى على هذا المنظور السياسي اتجاه البحث في الواقع السيكولوجي للإرادة الحرة، وطرحت هذه المسألة في أول الأمر على أنها عنصر مباشر من عناصر الوعي، أو حتى كحقيقة واضحة أو أخيراً، ظهر في شكل أكثر ميلاً إلى الأخلاقية على أنها مرتبطة بالشعور بالذنب. وبعد ذلك أخذ المحللون النفسيون طوال القرن التاسع عشر يذكرون هذا الموضوع كي يستبعدوا فكرة الإرادة الحرة

---

(٤) جاء ذكر تحليل المعلومات باعتبارها اطاراً مرجعياً أو تفسيرياً بصفة خاصة لأول مرة فيما يتعلق بعلم الجريمة في كتاب C. Debuyst, Modele ethologique et criminologie, Brussells, P. Mardaga, 1985.

والاتجاهات التى أخذ بها الوضعيون الإيطاليون. ومع ذلك فقد رأينا نقاشاً حاداً حول هذا الموضوع يدور فى أوساط الفلاسفة والسيكولوجيين مع مؤلفين من أمثال "ديلبويف ، وفوييليه" وغيرهم ممن انضم إليهم.(٥)

ولكن مثل هذا النقاش كان يدور حول مسائل عامة للغاية بقصد تجنب نقد الوضعيين الذين كانوا يهاجمون هؤلاء المؤلفين لأنهم لم يأخذوا فى اعتبارهم بأهمية الأساسيات السيكولوجية والاجتماعية. وكان من الضرورى فى مجالى التحليل النفسى وعلم الجريمة الانتظار حتى ظهور تيار مذهب الظواهر الذى بدأ فى حوالى عام ١٩٢٥، كى يتمكنوا من إعادة المعنى الذى كانوا ينادون به عن فكرة الواقع السيكولوجى للإرادة الحرة ولوحتى بصورة غير مباشرة، لتكون له مكانة علمية وليصبح ذا فائدة للأغراض العلاجية. وإلى جانب الاعتبارات الخاصة بالفرضية القانونية، وإلى حد ما يتعلق بدرجة الحتمية أو الجبرية، فإن هذه الطريقة الغير المباشرة قد أخذت فى الحسبان أيضاً بفكرة الحرية أو المسئولية كما عرفناها، وهنا يجدر بنا أن نشير إلى مؤلفات الأطباء النفسيين الفرنسيين والبلجيكيين من أمثال : " هاسنارد(٦) ، ولاجاس(٧) ، ودى جريف(٨) . وكان هذا الأخير، فى حوالى عام ١٩٣٠ من بين العاملين فى ميدان علاج الجانحين الشواذ، وكان من المعارضين لإرجاع واقع الخبرة الشعورية إلى الطريقة الاختزالية، بالربط بين اللامسئولية والتفسير الحتمى . ولذا فقد وجه انتقاده إلى القانون البلچيكى الذى اقترع عليه فى نفس السنة ، عن الدفاع الاجتماعى الذىيتعلق بهذا النوع من الجانحين.(٩)

حقاً ان حديثنا عن فكرة الإرادة الحرة كان بطريقة غير مباشرة، إلا أن رأى "دى جراف" يستبعد بالتأكيد وجود اشكال من الجبرية أو الحتمية لها قدرة التأثير على السلوك. ولكن طبقاً لرأى الكاتب لابد من تفهم هذه الأشكال بطريقة أكثر دقة وتعمقاً من أجل الوصول إلى حقيقة أنه حتى بالنسبة لمن هم فى حالات شاذة، لا يدركون أنهم مدفوعين بعوامل خارجية ويرون أنفسهم كعوامل دافعة لأفعالهم.

---

(٥) انظر: M. O. Gribomont , Libre arbitre, responsabilite' suggestions criminelles de, 1880 a' 1920, memoire licence, U .C . L., 1989

(٦) Hesnard, A., Psychologie du crime, Paris, Ed. Payot, 1963

(٧) Lagache, D., Le psychologue et le criminel, Oeuvres completes, vol. 2, Paris P. U. F., 1977

(٨) De Greeff, E., Introduction a' la criminologie, Paris, P. U. F. 1948

(٩) "La notion de responsabilite en anthropologie criminelle", Revue de droit penal et de criminologie, Brussels, May 1931.

وفيما وراء فكرة الإرادة الحرة والتفسير الحتمى أو الجبرية التى نادى بها الوضعيون يأتى الإطار التحليلى "العلمى" ليزيد تعقيد الأمر. إذ يمكن به التعبير عن واقع سيكولوچى وسياسى يصعب التغاضى عنه، ولم تعد له صلة قوية بالفرضيات التى يعتمد عليها قانون العقوبات. ومع ذلك يرجع أحياناً الى هذه الفرضيات، ويمكن القول بأن الصعوبات الحالية فى قانون العقوبات وعلم الجريمة لها بلا شك صلة بوجود شكل من أشكال التضارب وصلت فيه إلى نقطة حرجة.

فكيف يمكن التوصل إلى نتيجة لهذه النقطة الأولى ؟.

يمكن القول بأنه مهما كانت المواقف المتخذة، فإن التعريفات كانت دائماً فى غموض، ويرجع ذلك إلى أن هذه التعريفات تتجه بنا أولاً إلى الفرضيات التى لها معان ربما كانت أكثر تعقيداً من المعنى الذى أعطيناه لها حتى الآن. وليس من شك أن هناك قبولا واتفاقا على أن الفرضية هى مصدر القواعد القائمة لحل مشكلات معينة وهى هنا المشكلة التى تطرحها ظاهرةالجنوح . ولكن بالإضافة إلى ذلك وبخلاف هذا الاتجاه البسيط نحو الاتفاق يوجد أيضاً فى التعريف الذى وضعناه للفرضية وهو فكرة النظرة اليوتوبية للأشياء ذلك لأن هذا التعريف يميل إلى مزيد من الاعتماد على الواقع حتى يتحول المنظور المقترح إلى طريقة معينة يصلح العمل بها مع فرض هذه الطريقة على العمل ذاته.

وفى ضوء القانون الذى كان معمولاً به فى ظل النظام القديم، كان لفكرة الإرادة الحرة بالتأكيد هذا الدور الديناميكى فى الخيال، وليس فى الإرادة، التى تحدث عنها باكاريا وفلاسفة القرن التاسع عشر.

ولقد كان فى خلفية ذلك مثالية ما يجب أن يكون ، وهى بالتحديد "الإنسان المعقول" ويمكن القول أيضاً بأنه ما أخذ به الوضعيون الإيطاليون فى الاعتبار بالنسبة للحتمية وحدها كتفسير للسلوك يمكن وضعه فى إطار منظور التطور الداروينى الذى سادت فيه فكرة معينة عما يجب أن يكون عليه تقدم البشرية، وعن المعنى الذى أصبحت له أهميته آنذاك فى " إجراءات الدفاع الاجتماعى".

ونتيجة لذلك ظهرت فى نفس الوقت البيانات العلمية التى رغم تعددها كانت فى مرحلة البداية تمثل الأسس التى بنيت عليها تلك الفرضيات التى قد تتنوع معانيها. وهذا لايدهشنا لأن علينا أن نسلم بأن المعلومات العلمية لا تعبر عن الواقع كما هى ببساطة، ولكنها تمثل عملية إعادة بناء تتم على اساس

الإطارات المرجعية التى هى بالضرورة جزء من المنظور الأيدولوچى الذى يسود فى زمان معين ومكان محدد (١٠).

واننا لنشعر بضرورة تقديم هذه الشروح المتعددة لأن لها أهميتها التى تساعد على الرؤية الواضحة لوضع التعريفات الخاصة بمجال اهتمامنا، ولهذه التعريفات وظيفتها كفرضيات (بما تحتويه من ابعاد مثالية) وكإطار تحليلى. ومن المهم جداً أن تكون على وعى بذلك. فإذا ما عرفنا الإنسان بأنه "العنصر الاجتماعى" فعلينا أن نستخدم اللفظ فى كلتا الحالتين وهذا بالإضافة إلى أننا نفعل ذلك لأن مثل هذا التعريف يبدو لنا أنسب وأكثر قبولاً من التعريفين الآخرين.

ثانياً سبب الأخذ بفكرة العنصر الإجتماعى
التعريف ومبررات استخدامه

نبدأ بطرح سؤال عن ماهية التعريف الذى نعطيه لهذا المصطلح .

وهو فى الأصل تعريف واسع للغاية، ولذا يجدر بنا أن نحدده وبخاصة لنستخرج عناصره الدقيقة خلال استخداماته، ومن نتائج هذه الاستخدامات. فحينما نتحدث عن "الإنسان المزود بالإرادة الحرة" أو "الإنسان الخاضع للحتمية" ، نجد أنفسنا أيضاً أمام تعريفات واسعة لا يمكن تحديد معانيها إلا من خلال استخداماتها، ويندرج تحت اصطلاح "العنصر الاجتماعى" العديد من الأفكار، فأولاً وقبل كل شىء لا يعتبر الشخص كائناً سلبياً يتأتى سلوكه من فعل محتم أو مجبر عليه، وهو ليس بالكائن المجرد للحد الذى يكون الرأى الشخصى الذى يعبر عنه معتمداً على المكانة التى يحتلها فى النظام الاجتماعى أو على تاريخه أو مجالات نشاطه، وأخيراً تأتى تسميته بالعامل فى إطار العلاقات المتبادلة (بالمعنى الواسع لهذا الاصطلاح)، أو بمعنى آخر "متصرفا" أو متدخلاً، وأنه بسبب ذلك يواجه سلطات تؤدى ادوارها، ومن خلال هذه الأدوار أو فيما وراءها، تواجه أهمية إجراءات التعرف على تطور هويته. وتمثل هذه التوضيحات على قلتها وعموميتها، معالجة أولية تمكننا من أن نتبين، من معرض تاريخ علم الجريمة، الذى لا يعد طويلاً ولكن له وجوده، مواضع الارتباط التى سوف تستقى منها هذه الفكرة معناها الكامل.

---

(١٠) مفهوم الأيدولوچى هنا هو بالمعنى العادى الذى أورده هـ . ديومونت H. Dumont فى كتاب,Homo aequalis) Paris Gallimard, 1977) مجموعة الأفكار والقيم أو الصور، المشتركة أو السائدة فى وسط اجتماعى معين (ص٢٧).

والظاهرة الخاصة التي تميز منظور علم الجريمة، هو أنه يقع عند حدود علم النفس وعلم الاجتماع بل وعلم الحياة أيضاً، ولخبرات هذه العلوم المتعددة تقاليدها الفكرية الخاصة التي تأخذ منها فكرة العنصر الاجتماعي المعنى، بل وأيضاً تسود فيها. ومن الأمور الهامة أن تلاحظ كيف تجتمع هذه العلوم دون حدوث أى خلل ، وأن تلاحظ أيضاً كيف أن الاعتراضات الرئيسية قد جعلت بالإمكان الإجابة على التساؤلات حول فكرتي الإرادة الحرة والحتم البشرى (وقد لاحظنا ذلك فيما سبق أن أوردناه من تعريفات لهما). بهذه الروح سوف نتناول دراسة القليل من النقاط التاريخية التي من الواضح انها عشوائية، والتى سوف يظهر من اجتيازها نوع من الحكمية أو الاضطرار.

فمن خلال توجه سيكولوچى صحيح، لاحظنا بالفعل وجود تغير فى المنظورات بالنسبة لتفسير السلوك الجانح الذى وضعه عدد من علماء الجريمة خلال الفترة من (١٩٢٥ إلى ١٩٣٠)، ويتمثل ذلك بالتحديد فى التحول من تحليل يركز اساساً على الصفات المسببة والتى يمكن أن تفسر بها الحركة الى فعل وتعتبر الرعية بموجبه شيئاً خاضعاً للحتمية، إلى منظور آخر يمكن تسميته بالظواهرية أو مذهب الظواهر، حيث يكون التركيز فيه على الشخص الأول أى "الأنا" بالنسبة للمنحرف وعلى حقيقة أن السلوك الخاطىء يبدو بصورة معينة أفضل الحلول إن لم يكن هو الحل الأوحد، وحول هذا المفهوم ، تدور كل مؤلفات عالم الجريمة البلچيكى "دى جريف"، فالشخص الجانح يعتبر "عنصرا" أو ممثلاً وفقاً لوجهة نظره التى يهمه اعتبارها حقيقة ولا يمكن استبعادها باللجوء إلى تفسير سببى لها.

وهنا تأتى الطريقة الأولى لتعريف الشخص الجانح على أنه "عنصر"، وبناء على هذه الحقيقة على أن له وجهة نظره الخاصة، بيد أنه هنا ليس بعنصر اجتماعى. أما عبارة "اجتماعى" فهى فى الحقيقة عبارة توضيحية. وحينما نتحدث عن وجهة نظر الشخص الجانح، فهى ليست بالنظرة البسيطة على أنها انحراف عن الصواب.[(١١)] وقد تصبح لهذا السبب خالية من أى دلالة اجتماعية، وربما ظهرت كتعبير عن عنصر علاجى. والأصح من ذلك هو أنه رأى يعارض الآراء الأخرى، يأخذ مكانه فى اطار العلاقات الاجتماعية. وهذا يعنى أن الجنوح لا يمكن أن يعرف فقط على أنه فعل سلبى وضعيف، ولكنه أعم من ذلك ، فهو تعبير

---

(١١) ولكنها تؤخذ أحياناً بمعنى مرضى، وهو تقليد ظهر بهذا المعنى كان موضوعاً لتحليلاتبيليوجرافية حديثة .
"The Thinking Criminal Cognitive Model of Lifestyle Criminality", Criminal Justice Researsh Bulletin, U. S. A., Vol.4, No.4, 1989

له اتصال بالمرض الاجتماعي أو هو علاقة قائمة بين المواطن والجماعة، أو بين الجماعات التى تختلف أوضاعها من حيث قوة العلاقات القائمة بينها، وعلى ذلك فإن مثل هذا الاختلاف يجعل عملية الاعتراف أمراً صعباً. وهنا يمكننا أن نتجاوز رأى "دى جريف" ونشير إلى أعمال الطبيب النفسانى الفرنسى "م. كولين"[١٢]. وأتباعه الذين تحدثوا عن المشكلة بهذه الصورة فيما بين عامي (١٩٦٠ ، ١٩٧٠). ونجد بعد ذلك أفكاراً عن المواطن المتصرف بناء على وجهة نظر يرى أنها صحيحة ويجب الاعتراف بها. ولدينا أيضا ظاهرة وجود صلة بين وجهة النظر والمركز الذى يحتله المواطن فى مجال العلاقات المتبادلة أو الاطار الاجتماعى، فإذا كان الأمر متعلقاً بالجنوح تصبح المسألة مسألة سلوك مختلف عليه، وربما تكشف هذه العلاقة عن صفة اجتماعية مرضية. وهذه هى الطريقة الأولى فى عرض مشكلة العامل الاجتماعى.

وهناك معلومة أخرى يقدمها لنا تاريخ علم الجريمة نجدها فى منظور مدرسة شيكاغو الأمريكية (١٩٢٠ - ١٩٣٠). فلقد حاولت هذه المدرسة الفكرية أن تعيد بناء موضوعات التاريخ الطبيعى للرعايا أو الجماعات ممن كانوا فى المجتمع الأمريكى خلال هذه الفترة يوصفون بالتحررية الفوضوية. وحاولت هذه المدرسة تصور حلول للتعايش فى شروخ نظم الحياة الاجتماعية مثل حياة عصابات الشباب التى وصفها "ثراشر"[١٣]. أو على مستوى الحالات الفردية كما وصفها "شو"[١٤]. أو إيجاد حلول معينة للتعايش مثل التى توجد لدى بعض الجماعات الهامشية.[١٥] وفى كل هذه التحليلات نجد أن هناك عناصر معينة ترجعنا إلى اصطلاح "ثقافة" (أو فروع الثقافة) التى تعرف بأنها مجموعة التقنيات السلوكية أو التنظيمات التى يشترك فيها عدد من المواطنين، والتى ينقلونها من شخص لآخر، ومن خلالها يبحثون عن حلول لمشاكل

---

(١٢) Colin, M., Etude de criminologie clinique, Paris, Edit. Masson, 1963.

(١٣) Thrasher F., The Gang, Chicago, Univ. of Chicago press 1 st. ed 1927.

(١٤) Shaw, C., The Natural History of a Delinquent Career, Chicago, Unirv. of Chicago Press, 1931.

(١٥) L'Ecole de Chicago, Naissance de l'ecologie urbaine, Paris, Edit de Champ urbain, 1979. وانظر أيضاً الفصل الثانى فى كتاب "Ethnographes a Chicago" In Hannero U., Explorer la ville, Paris, Edit, de Minuit, 1980 . وبصورة أكثر تفصيلا فى : Digneffe , F., Ethique et delinquence. La delinquence comme gestion de sa vie, Geneva, Coll. Deviance et Societe', 1989.

الحياة أو يعثرون فيها على تلك الحلول. ويؤدى بنا مثل هذا التعريف إلى القول بأن الثقافة أو فرع الثقافة يمكن أن ينظر اليه على أنه "ابتكار" لأسلوب حياة يبدو فى إطار الحياة الاجتماعية التى يعرفها المواطن شيئاً على أنه يقدم عنصرا فعالاً يمكن معه للإنسان أن يندمج بذاته وبطريقة معينة فى الكيان الاجتماعى. وهذا يعنى أننا هنا أيضاً نجد أن الشخص الجانح، بصورة أخرى ولكنها صحيحة، عنصر اجتماعى، بمعنى أن الجماعة التى ينتمى إليها تقدم حلولا مقبولة أو غير مقبولة لما يواجهه من مشاكل اجتماعية تتعلق بالتعايش .

وبخلاف المنظور التاريخى يمكننا أن نستعرض منظور "السوسيولوچيين" الذين ساعدوا على انتشار فكرة العنصر الاجتماعى ونذكر منهم بخاصة "تورين" (١٦)، وكروزييه (١٧) وإن لم يكونا نقطة البداية التى ربما كانت ذات اتجاه تشريعى خالص فإن ما يهمنا هنا هو إمكانية استخدام منظورات هؤلاء المؤلفين فى مجال علم الجريمة.

ويمكن القول أن تورين يميز بين الانسان الذى خضع للتنشئة الاجتماعية، والانسان الفطرى. فالانسان الاجتماعى هو الذى يخضع للقواعد، التى يفرضها عليه المجتمع بصورة معينة. ويبدو أن "تورين" يتبنى هنا مفهوم الخضوع للغير عند "دوركايم" والذى بمقتضاه تعتبر هذه القواعد خارجية بالنسبة للإنسان ولذا فإن الضمير بمعناه البسيط يكون بمثابة انعكاس للنظام القائم (١٨) .

والانسان الفطرى عكس هذا الانسان الاجتماعى، فهو الذى إذا واجهته القواعد والأدوار الاجتماعية المحددة، فإنه ينادى بالحياة والحرية والابداع .(١٩)

ومن هذا المنظور يحلل تورين صحوة الأقليات التى تواجه سلطة الدولة لأنها لم تحسب حسابا لهويتهم. فتلك الثورات (سواء الفردية أو الجماعية) التى تتفجر ضد الحكم باسم الحرية والهوية أو الذاتية

---

(١٦) Touraine, A., Le Retour de l'acteur, Essai de Sociologie, Paris, Fayard, 1984.

(١٧) Crozier, M., Friedberg, E., L'Acteur et le systeme, Paris, Seuil, 1977.

(١٨) حول رأى تورين انظر كتاب P. Tap, La Societe Pygmalion, integration sociale et realisation de la personne, Paris, Dunod, 1988 P. P. 197 - 20.

(١٩) كتاب تورين، السابق الإشارة اليه ص ١٦٦ .

هى فى نظر تورين "الوجه الثانى للحياة الاجتماعية" والذى رغم بقائه كخط دفاعى رئيسى يغامر بالظهور باسم "الهوية أو الذاتية التى تزداد فيها الفطرية وتقل فيها الطبيعة الاجتماعية [٢٠]، وعلى ذلك يصبح من الخطر ممارسة رد الفعل الدفاعى (ضد القواعد والنظم الاجتماعية المحددة) أو تتحول إلى هذه الرغبة "إلى حاجة لابد من إشباعها، أو احتجاج ضد السلطة التى لا تقتصر على هدم الهوية فحسب بل تحطم أيضاً القدرة على استقلال الأفراد والجماعات فى العمل"، [٢١] وهذا يعنى إقامة أو محاولة إقامة علاقات اجتماعية تتوافر من خلالها إمكانية التعبير عن الهوية الذاتية أو إيجاد وسيلة لها. وفى معرض هذه المرحلة الثانية يمكننا التحدث عن المواطن على أنه "عنصر اجتماعى" فى التعبير عن رأيه أو عن احتياجاته بلغة حوار يشترك بها مع أقرانه ويصبح بذلك " عنصراً اجتماعياً ".

وليس من شك فى أن الاطار التحليلى من هذا النوع معقد للغاية، ولكنه يوصلنا إلى التعرف على مشكلة الجنوح من حيث علاقتها بقدرة جماعة أو فرد على ممارسة مثل هذه الحركة الثورية. ومن المؤكد أنه من السهل القول بأن الجنوح صفة تميز الأفراد أو الجماعات الذين يدركون أو يواجهون تحديات متعلقة بالهوية الذاتية، دون أن تكون لديهم إمكانية تحقيق تكامل أو اندماج هذه الهوية فى عملية الاعتراف الاجتماعى، وجدير بالذكر أن "دو بيه" [٢٢] قد تعرض لهذه المسألة فى تحليله لجماعات من الشباب فى إحدى مناطق الاسكان الجماعى فى منطقة باريس. فالمشكلة العامة بالنسبة لشباب اليوم كما ذكر تورين، تتمثل فى أن الآراء السياسية ونضال النقابات العمالية قد فقدت قيمتها، ولم تعد تمثل قوة أو طاقة تولد مثل هذه الثورة. فهل لنا أن نفكر فى أن هناك قيما أخرى يمكن أن تؤدى هذه الدور ؟. وفى هذه الحالة قد تظهر فكرة الثورة لدى جماعة معينة بصورة مختلفة عن تلك التى شهدها تورين فى أواسط الستينات .

أما بالنسبة لمواضع اهتمامنا تجد أن السؤال مطروح بالفعل، ففى ضوء فكرة العنصر الاجتماعى يمكن تعريف الجنوح على أنه استحالة أو صعوبة تحقيق موقف "الحوار" مع البنيان القائم. فإذا كان الأمر كذلك، فإنه يرجع فى حقيقة الأمر إلى أن اتجاهات العنصر الاجتماعى ذاته (بمفهوم تورين)، يضعنا فى

---

(٢٠) تورين ، المرجع السابق الإشارة اليه ص ١٧٣.

(٢١) تورين ، المرجع السابق الإشارة اليه ص ١٧٧.

(٢٢) Dubet, F., La Galere : jeunes et survie , Paris, Fayard, 1987.

موضع المشاركة فى وضع النظم، بصرف النظر عن المؤسسة المسيطرة على الأمر- أسواء كانت أسرة أو مدرسة أو مصنع أو مكتب أو منطقة سكنية أو مجتمع. أو بمعنى آخر النظام المسيطر أو المتحكم. فحينما يشعر الفرد أو الجماعة بالانحصار فى إطار المؤسسة المسيطرة، يتركز التفكير فى السلوك فى إطار الاختيار بين التبعية والثورة. وقد يكون الجنوح من هذا النوع.

ويبدو أن رأى "كروزييه" مختلف بعض الشيء، وربما كان أكثر مرونة، من حيث اعتقاده بأن أى مؤسسة مهما كان بها هامش من الحرية ومجال للمناورة أكثر بكثير مما نتصور. فباستخدام استراتيجيات معينة يمكن دائماً الاستفادة من هذه المسموحات. وينضم هذا الاثبات إلى ما يدور فى مجال مختلف تماماً هو مجال علم النفس فى جدل حول موضوع استدخال (أى جعلها عناصر تاثير داخلية) القواعد (٢٣)

فعلى خلاف ما ارتآه كلا من "بياچيه ، وكوهلبرج" من أن الأطفال الصغار يدركون أن القواعد الأخلاقية مفروضة عليهم من الخارج، نجد أن مؤلفين آخرين يعترضون على أن الطفل حينما يكون صغيراً يكون قادراً على اختيار وتقدير مدى التاثير الذى تفرضه عليه القواعد الأخلاقية ، ويبتكر استراتيچيات معينة ليجعل الكبار يأخذون بوجهة نظره. فالاختلاف بين الأخلاقيات الذاتية والأخلاقيات الغيرية التى ذكرها "بياچيه" والتى بموجبها يضع الأولى فى المرحلة العمرية حتى سن ١٢ سنة تقريباً ليست ظاهرة بالفعل بهذه الصورة التى ذكرها "بياچيه"، فقد يكون الطفل قادراً على أن يكون عنصراً اجتماعياً قبل ذلك بكثير.

بيد أن المسألة لم تحل هكذا، لأنها تحتاج إلى توضيح أفضل. فحينما تعترض الانسان مشكلة لا يصبح الأمر مجرد الخروج منها بسهولة أو بأقل تضحية ممكنة. بل إنها تبلغ مبلغ رد الفعل الدفاعى الذى قد يمثل اللحظة التى تحقق فيها ادراك وجود قاعدة،أو بمعنى أدق تصبح مسألة تخليص الانسان نفسه "بعدالة" عن طريق إقامة علاقات اجتماعية حقيقية يشعر معها الانسان بأن له مكانة كعنصر فى الحوار.

ولتعريف العنصر الاجتماعى فى علم الجريمة يجب أخذ هذه الأمور فى الحسبان. فإن هذا التعريف يجب أن يكون مركباً ودقيقاً فى نفس الوقت، لأننا نبدأ بالنظر فى كيفية توظيفه فى هذا المجال. على أنه

---

(٢٣) Lickona, T., (ed.) Moral Development and Behavior, Theory Research and Social Issues, NewYork, Holt, Rinehart and Winston, 1976.

من الواجب فهم علم الجريمة بمعناه الواسع[٢٤]، وهذا يعنى أنه لا يعرف ببساطة بأنه "دراسة الجريمة والمجرم"، بل يجب أن يتجه بالضرورة إلى دراسة رد الفعل أو الانعكاس الاجتماعى. فأولاً يتجه إلى رد الفعل الاجتماعى الذى يؤدى إلى وضع القواعد ويحدد فيها ماهية السلوك الجانح (هناك دراسات حالية حول هذه النقطة تبين دور جماعات الضغط المختلفة فى هذا التحديد كما يتضح من تحليلات تورين التى اسلفنا ذكرها) ، ثم بعد ذلك إلى رد الفعل الاجتماعى الذى يعمل من خلال تطبيق القانون ، حينما يكون هناك ضغوط ظاهرة تهدف إلى الحد من تطبيقه أو توجيهه وحيثما يؤدى الوجود الواقعى للمسموحات الفعالة إلى جعلها تفرض نفسها.

إذا ما تفهمنا علم الجريمة بمعناه الواسع (أى بما يشمله من ردود فعل اجتماعية)، وإذا ما قبلنا تعريف الانسان بأنه أحد العناصر الاجتماعية ، نلاحظ أن القانون بوضعه وتطبيقه والانتهاكات التى ترتكب ضده، يصبح وحدة تتداخل فيها الأدوار ويصعب الفصل بين عناصرها، بدون تغيير جزء من المعنى الخاص بكل من هذه العناصر. فمن الواضح أن تحديد الأنسان ككائن مزود بالارادة الحرة أو مسير أومجبر بتأثيرات خارجية تعفينا من الالتزام بالأخذ بالقانون الموضوع وتطبيقاته فى الاعتبار، لأن هذه المنظورات تتجه اتجاهاً طبيعياً إلى اعتبار القانون متضمناً حقائق ثابتة موجودة بذاتها ومطبقة بصورة أوتوماتيكية على أساس معيار واحد سبق تحديده لهذا الغرض.

ومع ذلك فإذا عرفنا الانسان بأنه "عنصر اجتماعى" سيصعب الدفاع عن الرأيين اللذين سبق طرحهما فى ضوء التحليلات الناتجة عن البحوث العديدة التى تناولت هذين الموضوعين خلال العشرين سنة الماضية. ليس من شك، فى هذا الشأن، أن فكرة العنصر الاجتماعى فى كل من علم الجريمة وقانون العقوبات تعد إحدى وسائل تحقيق تكامل الدراسات وصولاً إلى وجهة نظر شاملة، والتأكيد على أن اتجاهات البحوث فى مجالات علم الجريمة المتعددة لا تسير متوازية تماماً دون أن توجد فرص لتداخلها. وهذا هو أهم مبرر لاستخدام المفهوم الذى نقترحه.

---

(٢٤) يجب الا ننسى أنه سوثرلاند (١٩٢٧) ادخل فى تعريفه لعلم الجريمة "عمليات وضع القوانين، ومخالفة القوانين والانعكاسات التى تترتب على مخالفة القوانين" انظر

Vold, The oretical Criminology, N.Y., Oxford Univ. Press, 1958, chap. 14.

ومن ثم فإن هذا الرأى ليس بالجديد.

ثالثاً : فكرة العنصر الاجتماعى
موضعها من المستويات الثلاثة لعلم الجريمة

هكذا تحيلنا فكرة العنصر الاجتماعى إلى عملية وضع القانون، وكذلك إلى إجراءات تطبيقه وحالات انتهاكاته. كما سبق أن ذكرنا تتداخل هذه العناصر الثلاثة مع بعضها وهو ما تواتينا الفرصة هنا لتوضيحه. بيد أن من المفيد هنا أن نميز بينها ونقدم وصفاً لكل منها. وسيتم ذلك باختصار شديد مع إحالة القارىء إلى التحليلات المفصلة لمختلف العمليات المتعلقة بها والتى نجدها فيما قدم من أوراق فى المؤتمر الذى عقد حول "العنصر الاجتماعى والجنوح".

ففى العجالة التى سنقدمها هنا، سوف تركز على أول هذه العناصر الثلاثة :

عملية وضع القانون، وهو العنصر الذى ما زال رجال علم الجريمة يغفلونه حتى وقتنا هذا.

وضع القانون

عملية التجريم أو التبرئة من الجريمة، هى العملية التى يتحدد بموجبها اعتبار أى فعل أو سلوك معين انتهاكاً للقانون (أو خلاف ذلك) بما يتيح فرصة تقرير استحقاق العقوبة من عدمه، أو اتخاذ أى إجراء آخر. ويبدأ هذا الاجراء فى الواقع حينما يزعم العامل المطالبة بالاعتراف بحق فى مصلحة يحميها القانون (أو السماح لنفسه بتحقيق مصلحة يمنعها القانون)، وقد يكون هذا التصرف ببساطة تصرفاً فردياً أو جماعياً، يمارس بطريقة نظامية أو غير نظامية.

ولقد ظلت مثل هذه العملية على مدى عشرين سنة من الدراسة، توصف بأشكال مختلفة، بيد أن ذكر المشكلة بهذه الطريقة يمكن أن يكون مثيراً للدهشة، اذ يبدو أن انتهاكات قانون العقوبات أمر واقع مسلم بوجوده منذ القدم، وأنه من الصعب ادراك كيفية كون هذه الانتهاكات نتيجة لقرار معين.

ولحل هذه العقدة، يبدو أن علينا التمييز بين الجرائم، وهو أمر قابل للتنفيذ [٢٥] دون أن نتمكن من التوصل إلى حقيقة ما إذا كنا نتعامل مع انتهاكات مختلفة فى طبيعتها، فهناك ما قد نسميه نفوذ إلى لب تشريع العقوبات وهناك ما يمكن أن نعتبره "فعل من أفعال التجريم" أو ارتكاب الجرائم فى الحاضر، وهو ما يسهل تحليل إجراءاته بصورة مباشرة لأنه واقع فى الحاضر.

وتسهيلاً للأمر سنبدأ بالعنصر الأخير.

---

(٢٥) يمكن القول بأن "جارفالو" هو أول من فرق بين الجرائم الطبيعية والجرائم القانونية أو التشريعية.

يتواجد هذا بصفة خاصة فى قطاعات معينة، ففى قانون العقوبات الاقتصادية نجد أن التحليل الاجتماعى، الذى ظهر بعده مايسمى بالتحليل السيكولوچى الاجتماعى، فى مجال الاجراءات التشريعية وفى أوساط جماعات الضغط التى تعتبر واضحة النظام، يؤدى الى الكشف عن الطريقة التى بها يحسب حساب لمصالح الجماعات المختلفة التى تظهر اهتماماً بقانون المستقبل. ونجد فى البداية رجوعا الى القيم الأصلية التى يمكن بها تبرير ما تفرضه نصوص القانون الذى يوضع، ولكن إذا كان الأمر كذلك فى البداية، إلا أن المصالح والقيمة الأكثر شيوعاً تصبح ذات المكانة الأولى كمبررات، رغم انها تعتبر أيضاً المبررات الأكثر تجريدية وعمومية، لأنها قيما تدور حول أمور يسهل الحصول على إجماع معين عليها. ولكن هذه الخاصية العامة للقيم والمصالح الباقية تقوم فقط بإخفاء الاختلافات والصراعات الكامنة التى تعود للظهور مرة أخرى عندما يصل الأمر الى مستوى تفسير النصوص وتحديد مجالات تطبيقها [٢٦].

وفى إطار ما أسماه "ج. ريمى" [٢٧] علم جتماع الحياة اليومية لابد لنا من إعادة كل القوانين التى تتعلق بالتحكم فى البيئة، ليس فقط جانب الهيئات التى تمارس الضغوط المنصوص عليها. وهنا نجد امكانية القيام بحماية المصالح حتى ولو لم تكن متفقة مع منطق الجماعة (السائدة)، بل أيضاً من ناحية الرعايا الذين يجب أن يحترموها.

وحينما نتكلم عن الرعايا يمكننا القول ببساطة انهم المواطنين الذين تحولوا إلى عوامل اجتماعية بمعنى أنه بعد صدور القانون يظهر أيضاً مستوى آخر هو مستوى القائمين بتطبيقه واحترامه، واستخدام قدراتهم فى تفسير النصوص والتفاوض على الاستثناءات الممكنة، وغير ذلك، ومن الأمور الهامة فى هذا المستوى ألا تؤخذ فى الاعتبار فقط المكانة التى يحتلها هؤلاء الرعايا، والتى يكون لها بعض الأثر فى

---

(٢٦) لمرجع عام نذكر هنا تقرير البروفسور P. Rock الذى قدمه فى المؤتمر الثالث عشر لبحوث علم الجريمة الذى عقده المجلس الأوربى (نوفمبر ١٩٧٨) تحت عنوان Public opinion and Penal Legislation
وانظر ايضاً فى مجلدات Acteur social et delinquenece اسهامات كلاً من P. Landreville (مونتريال) وكذلك P. Lascoumes

(٢٧) Remy, J., Voye, L. and Servais, E., Produire ou reproduire, Socologie de la vie quotidienne, Brussels, E. V. O., 1978.

السلطة التى بأيديهم، بل لابد أيضاً من الأخذ فى الاعتبار بأنواع الاستراتيجيات التى تمكنهم فى النهاية من تنفيذ الرأى الذى يعتنقونه.

وعلى ذلك قد نرى فى ظل هذا المفهوم بعض الضحايا فى وضع لا تتواجد فيه قواعد لحمايتهم (مثل عدم وجود حماية للمستهلك)، ويعمل هؤلاء الضحايا على تكوين جماعات ضغط لإيجاد مثل هذه القواعد. وفضلاً عن ذلك يمكننا أيضاً أن نرى رد الفعل من جانب ضحايا القانون، ويرجع ذلك إلى أن مستوى التجريد مفروض على الجميع بطريقة عامة، ومن ثم فهو يولد سوء الاستعمال أو عدم احترام المصالح التى أضفى عليها القانون الحماية، ويميل مثل هؤلاء الضحايا بطبعهم إلى أن يصبحوا عوامل اجتماعية لكى ينتزعوا الاعتراف لذواتهم من خلال أعمال معينة أو من خلال استثناء فى إطار القانون.

ويمكن القول باختصار أن العنصر الاجتماعى (متمثلاً على مستوى المواطن الذى يواجهه القانون ولكن له فى نفس الوقت دور فى تحديده) هو "الشخص الذى يرفض أن تحدد مكانته ككيان مجرد ولكنه يعلم أنه لكى تكون له مكانة فى المجال الاجتماعى، فعليه أن يتعامل مع الأمور بتجرد كامل" (J. Remy). وتتبين لنا هنا فائدة تطبيق الاطار التحليلى الذى نادى به تورين، والذى يفترض وجود طريقتين يحاول بهما المواطن أن يؤكد وجهة نظره :

أحدهما رد الفعل الاجتماعى ممثلاً فى تذكر هويته ومصالحه، والآخر هو إقامة علاقات اجتماعية باستخدام لغة مناسبة للدفاع عن وجهة نظره وطبقاً للتعريف الذى أوردناه أخيراً يفترض أن قيام العنصر الاجتماعى بدوره بطريقة مباشرة أو غير مباشرة هو القدرة على أداء الدور مع التجريد الكامل. ولكن اشكال السلوك يمكن فى الحقيقة تنظيمها أو تثبيتها فى كل من هاتين اللحظتين (كما سبق أن عرفنا عند الحديث عن الجنوح). ويمكن مقارنة هذا التحليل بالتحليل الذى قام به دايكايرتز [٢٨] من المنظور السيكولوجى حيث تحدث عن شكلى التلاؤم [٢٩]. فقد فرق دايكايرتز بين التلاؤم الابداعى أو الخلاق، الذى يحدث حينماتواجه

(٢٨) Duyckaerts , F., La Notion de normal en psychologie clinique. Paris, Vrin, 1954.

(٢٩) يفهم اصطلاح التلاؤم هنا بمعنى أن جميع السلوكيات قابلة للتلاؤم، وأنه فى حالة وجود موقف مضطرب، فإن المواطن سوف يتصرف بطريقة تكسبه وضعاً جديداً متوازناً وهذا هو ما يعنيه المؤلف من عبارة التلاؤم بمعناه الأول. وحينما نتحدث عن التلاؤم بمعناه الثانوى فينظر إلى التلاؤم على أنه متعلق بإطار معيارى معين. فيحدث التلاؤم من عدمه فى إطار علاقة الإنسان بمستلزمات معينة مفروضة عليه من الخارج.

التحديات الانسان، فيفترض أن يبتكر من جديد شكلاً من العلاقات الاجتماعية يستخدم لغة مقبولة للأطراف المعنية المتعددة. ومن ناحية أخرى هناك التلازم بالنكوص. وفى هذه الحالة الثانية قد يأخذ النكوص شكل ميل إلى الانسحاب (وهو فى الأمثلة المذكورة بقاء الضحية فى موقفها كضحية دون الدفا ع عن نفسها)، أو قد يتخذ النكوص سلوكا عدوانيا تخريبيا وفى كلتا الحالتين لا يمكن استخدام التجريد، أو بعبارة أدق استخدام لغة للتعبير عن وجهة النظر الخاصة. ويضعنا هذا فى موقف العجز أمام اختيارين بديلين هما النكوص أو العدوان وهو الموقف الذى نعبر عنه بعدم قدرة العنصر الاجتماعى بالمعنى الذى أوردناه أخيراً على أن يحقق لنفسه المكانة التى يريدها، وبخاصة إذا كان هذا المواطن لا يملك القوة ولا القدرة على إسما ع صوته كعنصر ضغط فى وضع القانون وتفسيره. إذ يصبح "محصوراً" بين نوعى النكوص. وهكذا يفهم الجنوح ببساطة فى هذه الصورة. ويتضح هذا فى كتابات "ديوبيه" التى يتبع فيها تقاليد تورين. وليس من شك أن هذا يمثل أحد التفسيرات الممكنة فقط، فمن المؤكد أنه بالرجوع الى جزئيات التساؤل سوف تظهر لنا مشكلات جديدة.

وعلى ذلك فإننا فى مجال الجنوح الاقتصادى أو حتى الجنوح المهنى يمكنناالتحدث عن العوامل بمعنى أنهم مواطنون أو رعايا يشاركون فى العلاقات الاجتماعية مع سعيهم المستمر لاختبار حدود القانون باستخدام ما يتضمنه من ثغرات أو أمور منافية للعدالة، وذلك بالتلاعب فى إطار حدود المسموح وغير المسموح.

النواة الصلبة فى تشريع العقوبات

يصعب تحديد ما يسمى انتهاكات التقاليد عند مستوى وضع القانون وهو الآلية التى يمكن من خلالها ممارسة مختلف أنواع الضغوط لتحديد سلوك مثل الانتهاك أو المخالفة. ويبدو الأمر وكأن هناك نوعا من الاجماع. فيما يتعلق بهذه الانتهاكات حتى أن القواعد التى تمنحها تبدو واضحة، كما تبدو انها فى نفس الوقت تعدل كل جوانب الحياة الاجتماعية. وتكمن المشكلة بالنسبة لهذه الحالة فى معرفة، ما يمثله المواطن المخالف كعامل اجتماعى .

هل القواعد التى تمنع القتل أو السرقة أو الاغتصاب نتيجة لجهود اجتماعية . كانت فى وقت من الأوقات تعبيراً عن ضغوط كانت مقاييسها أيضاً تمثل تأكيداً للمصالح والقيم ؟.

قد يكون البحث التاريخى هنا مفيداً لكى يرينا كيف يكون التجريم فى الماضى.

ولكن فى الحالة الحاضرة هناك على وجه الخصوص قواعد صارمة تحيلنا بلاشك إلى مجموعة اخرى من المشكلات فيصبح التساؤل هنا لمعرفة هل مازال المواطن المخالف يعتبر عاملاً فى الجريمة ؟

قد نقول باحتمال كونه عاملاً من أجل المحافظة على القواعد، ليس فقط بشكل عام، بل المحافظة عليها فى ظروف معينة. وربما كان كذلك بالنسبة للضغوط التى يمارسها لاطاعة القانون عن طريق التوصية بجزاءات أو أى نوع من الاجراءات لحل المشكلة المترتبة على سلوك الانتهاك أذا أردنا أن نستخدم أى تعريف آخر خلاف العقوبة المحددة لهذا السلوك. وهذا يعنى أنه بعيداً عن المنظور التاريخى، يجب أن يتناول ذلك التحليل كل القيم والمصالح المرتبطة بدور جماعات الضغط التى تحاول إقامة نوع من الجزاء الرادع لنوع معين من الجنوح بمستويات غالباً ما تكون مجردة (مثل الجنوح أو الانحراف الجنسى) (٣٠) اللذين لا يُشهد فيه الفاعل سوى من خلال العنصر المحدد الذى يجعله يدخل فى هذه الفئة، والذى بموجبه تتحدد صفاته. ويجب أيضاً أن يتناول دور جماعات الضغط الذين يتوقعون وجود مجالات لعدم التطبيق أو الاستثناء أو حتى عدم صلاحية العقوبة فى أنواع معينة من السلوك. ومن الواضح أن هذا النوع الثانى من الجرائم يحتاج إلى مزيد من التحليل، وسوف نتناوله فى القسم الأخير من المقال.

---

(٣٠) حول هذا النقطة يرجع إلى كل ما قاله "مفسرو الاخلاق" الذين يثيرون حملات الرأى نتيجة لأحداث خطيرة، بحيث تصل هذه الحملات إلى أعلى مستويات التشريع، أو قد تؤدى إلى تعديل القانون (ونقطة البداية فى هذا النوع من التحليل ماجاء فى كتاب :
H. S. Becker, Outsiders, NewYork, Free Press, 1 st ed., 1963.

تطبيق القانون وإنتهاكه

أ) تطبيق القانون

سواء أكان تناول المشكلة من ناحية المحاكمة التى يقوم بها القاضى (الذى لديه سلطة اصدار الحكم) أو المحاكمة المؤقتة لتحديد التهمة أو حتى الآراء الواردة فى الصحافة أو مثل ذلك، فإن هناك تفاعلاً يقوم فيه أحد الأطراف بقتال الطرف الآخر حتى يخلع على نفسه صفة الجنوح بينما هو يحاو ل الوصول إلى النتيجة التى يريدها.

ففى مستوى تطبيق القانون سوف نقتصر على فئتين من الأشخاص،[(٣١)] إحداهما: الذين يشاركون مباشرة وبصورة رسمية فى تطبيق القانون رجال (الشرطة، القضاء، المحامون..إلخ) والثانية: الأشخاص الذين يحدث من جانبهم التدخل وهم الجانحون .

فإذا أخذنا الفئة الأولى وهى : فئة ممثلى القانون، نفترض امكانية قيامهم بالمبادرة التى تتجاوز الدور التنفيذى البسيط. ويبدو أن العنصر الأساسى فى هذه الفرضية هو القدرة على الاعتماد فى تنفيذ القانون على مبادىء عقلانية معينة، تعتمد بصفة خاصة على طريقة تعريف الجانح على أنه المواطن أو الرعية "المزود بالارادة الحرة" أو على أنه فرد يُنظر إليه من خلال "خطورته " أو على أنه "عنصر اجتماعى".

ومن الواضح فى هذا المستوى أن المندوبين القضائيين، رغم أن لهم هامش عمل إلا أن هذا الهامش غير مطلق، ومن ثم فإن مبادراتهم ترتبط ارتباطاً مباشراً بمكانهم من نظام العقوبات (قاض، ضابط شرطة، مدير سجن، أخصائى اجتماعى، سيكولوچى ...إلخ) وكذلك بنوع العلاقة الخاصة المسموح بها لكل منهم مع الشخص الجانح.

ومن جهة أخرى يمكن أيضاً اعتبار الجانحين "عناصر اجتماعية" لأسباب متعددة أولها ما لديهم من امكانية التدخل بالمفاوضة ثم القدرة على رفض الصورة المفروضة عليهم من الخارج، ومن ثم يتجنبون نتائج التقنين. ونجدهم أيضاً رغم تقبلهم لصفة الجنوح المخلوعة عليهم، يعملون على إظهار وجهات نظرهم، ليس

---

(٣١) يحتاج التحليل التفصيلى إلى مزيد من الدراسة التحليلية، ولذلك سوف نتحدث هنا عن الضحية التى تمثل الفئة الثالثة، وما سوف نذكره يمكن أن يؤخذ فقط على أنه وجهة نظر محدودة للغاية تقتصر قيمتها على إبراز العديد من المجالات الرئيسية لردود الفعل. انظر أوراق كل من.

Ph. Robert, F. Ost, M. van de Kerchove & G. Houchon, Acteur Social et delinquance.

عن طريق دمغ الظروف لايجاد المبررات، بل بالعمل من موقع دفاع مثالى أثناء المحاكمة. ومرجعنا هنا هو ملاحظات هيبرماس (٣٢) ، وهنا نجد أنفسنا داخل منظور حرج لعملية توقيع العقوبة وما قد يكون عدالة حقيقية تعمل للتغلب على التناقضات.

وأخيراً يتحول الشخص الجانح فى إطار تنفيذ العقوبات، بصفة عامة إلى كيان سلبى. ويمكننا تصور نظام قد يسمح له أن يصبح "فعالاً" كما هو الحال فى الطريقة التى تتغلب على الصعوبات التى تجعل من إدخاله فى المجتمع مشكلة فتوجد بذلك سياسة موحدة تتضمن مسئولية كل الممثلين.

ب) إنتهاك القانون

وهو المستوى الذى يُنظر فيه إلى الجانح من منظور جنوحه. وسوف نقصر حديثنا هنا حول مسألة واحدة. ففيما يتعلق بفكرة "العنصر الاجتماعى" حينما نتحدث عن الجنوح تبدو المشكلة من أول وهلة على أنها العجز أو عدم القدرة على تحقيق مكانة اجتماعية. وقد يرجع هذا العجز إلى أسباب اقتصادية اجتماعية، وهو ما يبينه لنا الاطار التحليلى الذى اقترحه تورين. (ونحن نتمسك هنا بحقيقة هى أن هذا لا يعتبر تفسيراً سببياً يجعل العوامل الاقتصادية الاجتماعية سبباً ....) فمن المهم وجود أساس لعملية تحليلية فيها هامش من حرية عمل متاحة للمواطن فى حدود علاقة معينة وبنيان اقتصادى معين.

وقد تكون الأسباب أكثر عمقاً من ذلك، وتمشياً مع اتجاه ملاحظات "دايكايرتز" قد نصل إلى ما بعد طريقة التحليل النفسى، ويؤدى بنا ذلك إلى جانب القوانين المتعددة الى القانون الأساسى، أى الى القانون الذى يحدد شروط التواجد فى المجتمع وشروط التواجد فى الحياة الاجتماعية بأية صورة من الصور. ويتكون من مجموع المحرمات أو الممنوعات التى تساعد على إقامة النظام الاجتماعى مثل تحريم القتل والسفاح، على اختلاف أشكال التعبير عنها من مجتمع لآخر. ويظهر الجنوح هنا أيضاً على أنه عدم قدرة المواطن على بناء سلوكه وفقاً لهذه الضروريات الأساسية فى المجالات الاجتماعية والقانونية (٣٣).

---

(٣٢) Hebermas, J., Morale et Communication, Paris, Edit. de. Cerf, 1986.

انظر مثلاً القواعد التى يجب أن تطبق فى المناقشة فعلى كل مواطن له حق الكلام والتمثيل أن يشارك فى المناقشات وعلى كل فرد أن يكون قادراً على تحدى أى إثبات مهما كان. إلى غير ذلك مما ورد فى ص ١١٠ وما بعدها من هذا الكتاب.

(٣٣) انظر ورقة J. Schotte & j. Kinable فى Acteur social et delinquance

ولئن كان لهذا النقاش ضرورته، إلا أن هناك بعض الغموض. فرغم صحة تأكيد هذا البعد الذى يخلع على مشكلة الجنوح صورة انتهاك للنظام الأساسى، فإن من غير الصواب تحديد مكانها بدقة فى ظل شكل القوانين التى هى فى الحقيقة تعبير عن الرغبة الاجتماعية، فرغم وجود هذه الرغبة يمكن أن يحدث التضارب بين القانون الأساسى وتلك القوانين، بمعنى الخلاف بين المستوى الأساسى وطريقة التعبير عنها، وبخاصة حيث تستخدم فى أشكال التعبير عن السلطة. وحول هذه النقطة تعود المسائل التى تناولناها فى الفقرات السابقة إلى الظهور من جديد .

أما بالنسبة للشخص الجانح، فإن علينا دراسة مشكلة أخيرة فى معرض الخلاصة : وهى مشكلة المسئولية كما تتحدد فى إطار فكرة العنصر الاجتماعى، وذلك لأن الجانح لا يعد بصفة مطلقة مجرد شخص انتهك القانون، ولكن أيضاً شخصا مسئولا عن تصرفاته إزاء ضحية انتهكت حقوقها.

فكيف يمكن تناول هذه المشكلة ؟.

يبدو ضرورياً أن نذكر ثلاث ملاحظات، أولها أن فكرة المسئولية فكرة معقدة للغاية، وتتعرض المعانى المتعددة التى تطرحها لخطر التداخل الدائم (٣٤).

فأولاً هناك المسئولية الجنائية بالمفهوم التشريعى، والتى تقتضى بالضرورة توفير شروط خاصة أو أركان معينة قبل أن يصبح الشخص مسئولاً (ومن هذه الأركان السن ، والصحة العقلية). ويأتى بعد ذلك الشعور بالمسئولية التى يفترض توافرها ليصبح الشخص متهماً بارتكاب فعل نتيجة لما يسميه علماء النفس الاجتماعى إجراءات تحميل المسئولية (٣٥).

فمن الواضح أن فكرة المسئولية الجنائية لها أهميتها حيث أنها تمثل وسيلة لاثبات تورط الجانى فى جنايته أخذا فى الاعتبار بعدد معين من الضمانات. وتصبح المسألة أكثر دقة حينما يرتبط بهذا عقوبة أو جزاء محدد تلقائياً للمخالفة التى ارتكبت (٣٦) لأن مثل هذا العمل يعتمد على عدد من الفرضيات القانونية المسبقة والتى ترتبط بالخواص الارادية والوجدانية التى تميز الشخص المتهم.

---

(٣٤) Debuyst, C., "De la notion du punition a celle de responsabilisation De l'ambiguite d'une problematique," in Normes et voleurs, Centre de recherches de vaucresson, 1987.

(٣٥) انظر مثلاً الكتب الاتية : J. Leyens, Sommes - nous tous des psychologues ? Brussels, P. Mardaga, 1983. & Debuyst, C. Modele ethologique et crimimologie, ch.2 "La notion d' infraction comme mode d' interpretation.

(٣٦) تقرير اللجنة الكندية عن تحديد العقوبات.
Reformer la sentence, Une approche canadienne, Feb. 1987.

وعلى هذا المستوى تظهر الصعوبات التى ترجع إلى تعدد معانى اصطلاح المسئولية. إلى أى مدى تكون المسئولية، بمفهوم لائحة قانون العقوبات، مرتبطة بالمسئولية التى يمارسها أشخاص آخرون سواء أكانوا جناة أو مجنيا عليهم أو رأى عام.. أو غير ذلك ؟.

ولهذا أهميته لأن الطريقة التى يمارس بها هى التى تحدد العرض الذى من خلاله تتخذ العدالة شكلها، ولذا فإن من الأمور الهامة فى معرض العلاقات التى تنشأ هو الوصول بها إلى وجهات نظر المعنيين.

أما الملاحظة الثانية فهى ملاحظة خاصة بعلم الجريمة، بمعنى أنه يمكن التساؤل عما تضيفه فكرة العنصر الاجتماعى إلى ما يتعلق بالمسئولية التى يمارسها الشخص بذاته. فعلى هذا المستوى يبدو أنه من الصعب إيجاد استجابة عامة لأن الجنوح فى حد ذاته لا يشكل كياناً متجانساً. والنقطة الوحيدة التى تشترك فيها كل مخالفات القانون هى أنها ممنوعة بطبيعتها ولكننا إذا فحصنا سلوك الانتهاك من وجهة نظر الفاعلين نجد أن هذا السلوك يحدث فى ظروف مختلفة تماماً عما نراها.

ويمكن القول بأن السلوك الجانح هو السلوك الذى يضع أمام الجماعة مشكلة ليس لها حل أو تفسير. وهناك أسئلة كثيرة يمكن طرحها فى هذا الشأن، ولكننا سنطرح هنا السؤال الذى يمس الجنوح بصفة عامة، وهو من نوع الأسئلة التى تطرحها المحاكم العادية.

كيف وإلى أى مدى يكون الشخص واعياً بالفعل الذى ارتكبه وبالنتائج التى ترتبت على هذا العمل ؟.

وإلى أى واقع اجتماعى يؤدى بنا ما يظهره التورط أو عدم التورط ؟.

وما الذى يمثله انتهاك القانون، ليس فقط على مستوى وقوع الحدث، ولكن أيضاً على المستوى الذى نتخيله للواقعة، أى الجانب العقلانى والجانب الخيالى للحدث ؟.

يمكن القول بأنه الانتهاك فى هذا المضمون له معناه، ومن المهم أن نذكر هذا المعنى حينما يكون الأمر متعلقاً بتدخل الجانب التشريعى.

ويعتمد القيام بذلك على الفكرة القائلة بأن التدخل لا يمكن أن يستمر بلا حدود إذا لم تأخذ فكرة المسئولية كما عرفناها شكلاً معيناً : فلا يمكننا معرفة قدر كبير من المسئولية فيما يتعلق بالمخالفة التى ارتكبت (والتى تمثل أحد العناصر)، ولكن المسئولية التى نجد أنها متعلقة بظاهرة اجتماعية هى التى يهمنا تمييزها بالنسبة لكل من الرعية والمجال والمصطلحات التى نرى أنها ذات الأهمية الكبرى.

ويقود هذا إلى افتراض أن الشخص بصورة أو بأخرى، هو أحد العوامل أو العناصر التى تشكل الواقع الاجتماعى، أو أنه يرى نفسه كذلك إذا اعتبر نفسه ممثلاً .

وهناك ملاحظة أخيرة تؤدى بنا إلى القول بأن الوضع الذى أخذنا به ربما لا يكون هو الوضع المعتاد. حقاً إذا أخذنا فرضية الارادة الحرة أو الحتمية كنقطة بداية، فإن الأنظار سوف تتجه بصورة رئيسية نحو الشخص الجانح ونحو المسئولية (أو عدم وجود المسئولية) المنسوبة إليه، والتى يتم فى ضوئها تحديد العقوبة أو (الجزاء). حتى أن أحد الكتاب مثل "دى جريف" قال بأن فكرة المسئولية كانت هى الرافعة التى يمكن بها للمجتمع أن يحرك الفرد، أى التى تمكن من الاعتراف بمشروعية الجزاء (٣٧).

وإذا أخذنا فرضية العنصر الاجتماعى كنقطة البداية سيصبح المنظور أكثر تعقيداً وغالباً ما تنعكس بذلك الدائرة. أو يبدو القانون من حيث تحديد مجاله وتطبيقه كنتيجة لفعل الانسان ولقرارات اتخذها بالاجماع بكل ما تحتويه من غموض.

وحتى لو كانت القيم التى يرجع إليها هى النقاط الرئيسية المجمع عليها، فإن الطريقة المستخدمة تخاطر بطرح المشكلة وتصبح كما نظن أكثر هدماً للقيم من تأكيدها (٣٨).

ويمكن القول بأن مثل هذه الجدلية تستحق أن نأخذها فى الاعتبار.

---

(٣٧) De Greeff, E.,Les Instincts de defense et de sympathie, Paris. P.U.F., 1947.

(٣٨) Debuyst, C., op. cit., ch. 5, "les regles morales et l'ambiguite de reference aux valeurs."

زيمل / دريدا*

بقلم : دينا واينشتين
مايكل أ. واينشتين

فى نهاية مقالته «الا خـ (ت) لاف»* + يفكك جاك دريدا [1] نصه إذ يتخذ نبرة سلطوية بلاغية. إن دريدا يعيد تأمل مناقشته للميتافيزيقا ويعلن أنه «سوف لن يكون (ثمة) اسم «فريد»، حتى ولو كان اسما «للوجود» [2] ثم ينعطف بعد ذلك انعطافة ظاهراتية مفاجئة وينادى بموقف أو توجه متميز حيال تأمله:

وعلينا أن نفكر هذا بغير حنين، مما يعنى خارج اسطورة اللغة الأبوية: أو الأمومية الخالصة، موطن الفكر الضائع، بل علينا، على العكس، أن نؤكد هذا، بالمعنى الذى يعامل به نيتشة التوكيد، بضحكة معينة وخطوة رقص معينة[3].

أن لحظة القرار بالنسبة لدريدا، لحظة اتخاذه موقفا، واستبعاده للبدائل، وتحركه نحو الانغلاق تقع فى الفقرة الموجزة المورد بأكملها عالية. فمن ناحية النفى، ينبغى على المرء أن يرفض الحنين، الذى نجده مكتوبا بالحرف المائل، رغم تضمن مشروع دريدا لاسقاط «الحروف الكبيرة». وعلى المرء أن يفكر بغيره، فثم هنا نوع من الضرورة، إما إرغام لتعمد أو القوة القاهرة للظرف التاريخى. ومن ناحية الاثبات، ينبغى للمرء أن يثبت ، بنفس الالحاح، نبوءة دريدا، أو لعله لوغوس مضاد أبدى، بأنه سوف لن يكون ثمة اسم

هامش من المترجم

+ الاخـ (ت) لاف la differance هى الكلمة المفتاح فى فلسفة دريدا، فهو يريد ان يجمع فى كلمة واحدة معنيين اثنين للفعل الفرنسى differer معنى التمايز والتفارق، ومعنى الإرجاء والتأجيل لهذا يكتبها كما وردت وليس كما تكتب فى الفرنسية difference ، ونحن هنا نقترح اعتماد هذه الكلمة العربية ـ التى سبق أن اقترحها، كاظم جهاد فى ترجمته لمختارات من أعمال دريدا – لترجمة هذا اللفظ الفرنسى الغريب.

• يستخدم المؤلفان هنا حيلة «الشطب» الخاصة بدريدا التى تسمح بقراءة «ما تم الغاؤه» وهم بهذا يقترحان دون شك امكانية «تفكيك» نصهما الخامس. (ملحوظة من المحرر).

[1] Jacques Derrida, "La Différance", *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Evanston, Northwestern University Press (French ed. 1968), 1973, pp. 129-160.

(٢) المرجع السابق ص ١٦٠.

(٣) المرجع السابق ص ١٦٠.

فريد، وعلى المرء أن يؤكد نفيا، ،لكن ليس بمعنى أن يسجل حكما معنويا، بل عليه أن يعطى أكثر من امتثاله المعرفى. على المرء أن يضع التوكيد موضع اللعب، إذ يضحك ويرقص على نحو معين.

إن دريدا يصدر الأمر باللعب المتحرر فى فقرته الحاسمة القربانية. والعنف المصاحب للتفكيك، والمصاحب بالنسبة لدريدا، للكلمة المكتوبة نفسها، ينتهك الحنين، بسبب من كتابته بالحروف المائلة، مما يكشفه ويضعه فى موضع الضحية من المقال. إن الحنين، هذا التوجع الناظر للخلف، يوضع موضع اللعب بوصفه النقيض الثنائى... للعب، وهنا يضفى دريدا الامتياز على اللعب - فاللعب هو ما نقوم بالتفكيك لأجله، والتفكيك شكل من أشكال اللعب وعندما يتخلى المرء عن الحنين، وليس حتى البحث أو الارجاء، فى «موطن ضائع للفكر»، فإنما هو يلعب. إن التفكيك هو الشكل اللعبى للميتافيزيقا.

والشكل اللعبى مصطلح مأخوذ من كتابات جيورج زيمل. إن أهمية، بل مركزية اللعب فى التفكيك الدريدانى (نسبة الى دريدا) تؤدى الى امكانية إضاءة التفكيك بواسطة فلسفة اللعب، بواسطة نص يسائل بنية اللعب، والى امكانية اضاءة هذا النص بدوره بواسطة التفكيك. إن زيمل هو الشخص المناسب لدريدا، فكلاهما من اليهود المهمشين اجتماعيا، ويتهمهما معاصروهما باللامنهجية وعدم الجدية واللامسؤولية والانطباعية. وكلاهما يعقد الامتياز للعب، من منظور كانطى، رغم أن أحدا منهما ليس بكانطى. وسوف نضع هنا زيمل، الحداثى، ودريدا، بعد الحداثى، موضع اللعب المتبادل عن طريق ما يلائم من كتاباتهما. وسوف نسمح لهما بأن يضىء الواحد منهما الآخر، وينتقده، ويستكمله، بحيث يتخلق مجال لأفكارهما عن اللعب يحتضن كلا الخطابين لكنه يحتفظ لكل بخصوصيته. والهدف هو الحصول على تفهم أفضل لدور اللعب فى الخطاب الفلسفى.

وسوف يمضى اللعب بين نصوص زيمل ودريدا مثل سباق التتابع. فسوف يقوم دريدا، الذى يمثل لعبة الميتافيزيقى ولعبه بالميتافيزيقا اطار هذه الكتابة، بتمرير العصا لزيمل، الذى سوف يقوم بتوضيح الشكل اللعبى كشكل متميز من أشكال الحياة فى علاقة جدلية مع نقيضه الثنائى، الشكل الطبيعى. ثم يستعيد دريدا العصا بكل ما خطه عليها زيمل، لكى يقدم لنا شرحا للتفكيك يضيئه شرح زيمل للشكل اللعبى. ثم يقبض زيمل أخيرا على العصا التى انتقش عليها التفكيك ويقدم أحد نصوصه الميتافيزيقية، المجسدة لاستراتيجياته النصية، وقد تحرر فى لعب غير دريدانى تماما. والمقصود أن تدلل الكتابة نفسها على هذا اللعب غير الدريدانى تماما، الذى هو ثمرة تداخل اللعب بين زيمل ودريدا. أى أنه لن يكون هناك

جهد، عن طريق السلب، لاختزال النصوص المختلفة أحدهما الى الآخر - فلن نجعل من تفكيك دريدا مثالا بسيطا على شكل زيمل اللعبي، ولن نفهم استراتيجية زيمل للتحليل النصي على أنها مجرد مثال للتفكيك الدريدائي. فالأمر لا يزيد عن أن «المسافة» (زيمل)أو «الاختلاف» (دريدا) بين النصين هو من الضآلة بحيث يسمح بوضعهما موضع اللعب سويا، حتى يساعد الواحد فى فهم الآخر.

اللعب الرمزى

عندما يناول دريدا العصا لزيمل يعود المرء الى خطاب الحداثة، الذى لايزال مدفوعا بميتافيزيقا الحضور. لكن ما يعد حاضرا بالنسبة للكاتب/ القارىء وبالنسبة للنص أيضا بمعنى من المعانى لا يمكن أن نفرض عليه بنية متمركزة حول اللوغوس، أى أن ذلك الحاضر لا يمكن وصفه بغير السقوط فى تناقضات منطقية. إن الفلسفة الحداثية ذات وجهين، فهى ملتزمة بالخطاب المتمركز حول اللوغوس، خطاب الحداثة والغرب بعامة، لكن نقطة انطلاقها هى حضور لا يمكن تعريفه باتساق. *إن الحداثة*، بالنسبة للحساسية الدريدائية، يشوبها الحنين، الحنين الى خطاب تصدر عنه كتابة، تنقش «اسما - سيدا» يتحكم فى الحضور. وهذ الاسم - *السيد بالنسبة لزيمل هو «الحياة» بالأحرف الكبيرة دائما*. ولكن *ليس بما* يكفى لأنه لا يمكن تعريفها بحيث تقبض على نفسها دائما فى *الدوال*. إن فكرة زيمل عن الحياة تعد مثالا على الكسر brisure الدريدائى، رابطة قاصمة. «إن الحياة تدفق يولد المزيد من ذاته كعملية، لكنه ينتج أيضا ما يتجاوز ذاته، «ما هو أكثر من الحياة»، الناشىء عن تحويل مسار محتوى العملية الى بنيانه. فالحياة مأخوذة بشروطها هى وجود لا يوصف بين المزيد من الحياة/ وما هو أكثر من الحياة، اتحاد للنقائض متناقض فى منطقه، تكوين من تكوينات كامى، فهو السعى فى طلب الوحدة، التى لا يتخللها الصمت، بل تحبط فى نشاطها ذاته.

ويظل خطاب زيمل متمركزا حول اللوغوس، لا بسبب منبته، بل بسبب اللغة التى يأول بها هذا المنبت. إن الحياة تتميز بعدم خضوعها للتعريف المتسق منطقيا. ونفى هدف التمركز حول اللوغوس المتمثل فى تحقيق الألفة بين الفكر ومحتواه يتم باثبات الخطاب المتمركز حول *اللوغوس*. فالحنين منتقش فى *النص الحداثى* بصرف النظر عن *نية الكاتب* لأن النص لا يشكل problematize الخطاب المتمركز حول اللوغوس بل يقبل سلطته: والحكم على أن فكر يتم وفقا لنجاحه أو اخفاقه فى تحقيق المشروع *المتمركز* حول اللغوس، مشروع تصوير *الوجود الحاضر* باتساق منطقى وضرورة، والحضور الذى لا يمكن تعريفه باتساق منطقى سيبدو هاما فقط بسبب اخفاقه فى تحقيق التمركز حول *اللوغوس*. حينئذ يدخل *النص*

عنصر مأساوى، مأساة الفيلسوف البطولى وهو يجتاح الوجود من أجل اللوغوس ويضطر الى الاقرار بالفشل. إلا أن عنصرا آخر ينتمى للحداثة، ويدخل من ثنايا المأساة: إنها الحياة، بأكثر معانيها رتابة، الحياة تمضى من خلال تشكيلها *للمأساة*، والكاتب يكتب عن أمور الحياة اليومية بعبارات هذا التشكيل، وينتج فلسفات تقبض على كل الموضوعات ذات الأهمية، بما فيها اللعب، الذى هو نقيض الحنين المأساوى. ويجد المرء فى زيمل تحليلا للعب متمركزا حول اللوغوس يتأسس على العجز عن الامساك باللوغوس.

والنص الحاوى لفلسفة زيمل فى اللعب هو مقالته «الخاصية الاجتماعية» Sociability التى ظهرت كأحد أقسام كتابه *علم الاجتماع* (٤). إن زيمل يغرس مناقشته للعب فى احدى النسخ المبكرة لجدله بين المزيد من *الحياة/ ما هو أكثر من الحياة*، مؤسسا اياها على الثنائيتان المضمون / الشكل، والشكل الطبيعى / الشكل اللعبى. إن اللعب، بالنسبة لزيمل، يتم التفكير به تحت شارة الحنين، ولكنه بسبب هذا يكتسب ثباتا مفاهيميا يفتقر اليه التفكيك الدريدانى. يبدأ المقال باسترجاع لمقولات زيمل الأساسية، موضوعة فى علاقة جدلية. ان «*مضامين*» *الحياة*، أى تنوع *الاهتمامات البشرية فى المحل الأول*، تجد اشباعا نسبيا لها فى طرق السعى خلفها، أى فى الأشكال. وعلى سبيل المثال، فإن رغبة البشر فى الطعام يمكن السعى اليها من خلال شكل الصيد المنظم اجتماعيا، فالصيد الذى نقوم به بهدف الحصول على الطعام هو شكل طبيعى. ويعقد زيمل الامتياز للشكل الطبيعى، ويجعله تأسيسيا:

على أساس الظروف والحاجات العملية، يعمل ذكاؤنا، وارادتنا وابداعنا وشعورنا على المواد التى نرغب فى *انتزاعها من الحياة* . ووفقا لأغراضنا، نمنح هذه المواد أشكالا معينة، ونشغلها ونستغلها كعناصر فى حياتنا فى هذه الأشكال وحدها (٥).

ان الشكل الطبيعى عملى، بل هو فنى: إنه أداة لاشباع الاهتمامات البشرية، على نحو اقتصارى. لكن زيمل يدخل فى نصه عندئذ تعقيدا، يسميه «استقلال المضامين»، وبمتابعة الفقرة التى أوردناها لتونا، نجد زيمل يتخلى عن وجهة النظر العملية، ويقرر:

ولكن يحدث أن تتخلى هذه المواد، هذه القوى والاهتمامات، عن خدمة الحياة التى أنتجتها فى الأصل ووظفتها، على نحو غريب. انها تصيرمستقلة بمعنى أنها لا تعود تقبل أن تنفصل عن الأشياء التى

---

(٤) Kurt H.Wolff,ed., Sociability ، كتاب عن علم الاجتماع عند جورج زيميل، نيويورك، فرى برس، ١٩٥٠ صفحات ٤٠ – ٥٧.

(٥) المرجع السابق ص ٤١.

شكلتها وجعلتها بهذا متاحة لاستخدامنا. انها تتجه الى اللعب الحر بنفسها ولأجل نفسها، فهى تنتج أو تستخدم المواد التى لا تخدم غرضا الا تشغيلها [أى هذه القوى] وتحقيقها نفسه (٦).

ان زيمل يقدم لنا هنا تصوره لنشأة اللعب: على نحو غريب (أى أن اللوغوس ينكسر) تنفصل المضامين المشكلة فى الشكل الطبيعى عن غاياتها العملية وتلعب حرة فى ذاتها ولأجل ذاتها. وقد يغامر المرء مبدئيا بالقول بأن الشكل اللعبى «يفكك» الشكل الطبيعى. إن الشكل اللعبى هو لعب داخل الشكل الطبيعى، بالتعارض مع استخدام الشكل الطبيعى للوفاء بغرض آخر. انه يتحول ضد الحياة، كما يتحول الولد ضد أبيه، جاعلا منها مأساة موشكة الوقوع، لكنه يؤكد الحياة أيضا، مثلما يسر الولد أباه. ان اللعب هو الخلاص المؤقت من المأساة والعلاج المحتمل للحنين. فهو ليس مجرد واحد من التعبيرات العديدة عن الحياة، كما يذهب الفهم الشائع له، لكنه احدى الاجراءات الحاسمة الواقعة من الحياة على الحياة، اجراء «غريب» بقدر ما أن الحياة عملية فى جوهرها عليها ان تفكك نفسها حتى تكون شيئا مغايرا لجوهرها... أى لعبية.

ان الثنائية الأكثر عمقا فى مناقشة زيمل للشكل اللعبى هى *عملى / غير عملى*. أيجب على غير العملى أن يكون لعبيا؟ يبدو زيمل وكأنه غير متأكد. فهو يتابع كتابته ويورد العلم والفن والقانون كأمثلة على استقلال المضامين. إن العلم يحرر الذكاء من خدمة «الصراع من أجل البقاء» ويجعل من «المعرفة الدقيقة بسلوك الأشياء» «قيمة فى ذاتها»، أما الفن فيريح تأويل الادراك الحسى من عناء خدمته للغايات العملية ويجعل من التأويلات «غايات فى ذاتها»، والقانون ينسى أصول السلوك الذى يوصى به والمتحررة فى الحياة العملية حتى يجعل من الالتزام بتوصياته هدفا فى ذاته. لكن زيمل لا يطابق بين أى من هذه الامثلة الهامة للاستقلال وبين اللعب. بل الحق أن العلم والفن والقانون تردد أصداء الثالوث الأفلاطونى الجهم: *الحق والجمال والخير*. إنها تدلل على «التحول الكامل، من تعيين الأشكال بواسطة مواد الحياة، الى تعيين موادها بواسطة أشكال أصبحت قيما عليا» وهو التحول الذى «لعله يظهر عمله بأوسع ما يمكن فى مجموعة الظواهر العديدة التى ندرجها تحت اسم *اللعب*». (٧) ان اللعب يحدث عندما يظهر الاستقلال عمله بأوسع ما يمكن، أى أن العلم والفن والقانون و (هل نجرؤ أن نضيف؟) الميتافيزيقا هى أشكال ناقصة من اللعب

---

(٦) المرجع السابق ص ٤١.

(٧) المرجع السابق ص ٤٢.

لازالت تلتزم ببعض الجدية، بشيء عليها انجازه، سواء أكان هو المعرفة الدقيقة (العلم) أم التعبير الأمين (الفن). فهي تستطيع أن تكون مأساوية، تتسلط على الحياة، أو تكون تعبيرا عن ازدهارها. ولعبها؟.

ان الاشكال التي تنتجها «قوى الحياة الحقيقية، وحاجاتها واندفاعاتها» في اللعب الزيملي تصبح «مضامين مستقلة داخل اللعب نفسه، أو بالاحرى، بوصفها لعبا». (٨) أما أنواع الاستقلال الأخرى – العلم والفن والقانون – فهي تمثل من بعض الوجوه استكمالا للأشكال الطبيعية، التي تتحرر بمعنى أنها تتخلص من عبء الفرض العملي، لكنها تتقيد بمبدأ قيمة (متعالية): فالعلم يستكمل المعرفة، والفن يستكمل أشكال الادراك الحسي، والقانون يستكمل الطاعة. لكن اللعب لا يستكمل – اللعب يلعب. ويورد زيمل، بين أمثلة أخرى، مثال الصيد. فهاهنا نجد شكلا «أخذ من مجرى الحياة الدفاق» وتحرر من «مادته بثقلها الكامن فيها» (٩). ان رياضة الصيد ليست استكمالا لشكل الصيد الطبيعي، كما قد يعد العلم استكمالا لشكل المعرفة الطبيعي، بل ان رياضة الصيد تلعب بالصيد العملي، اذ تقوم بكل حركاته لكنها تنقلها الى نظام للدلالة يعقد الامتياز لمتع المطاردة، واثارتها، دون التفات الى هدف الحصول على الطعام. انها توشك أن تكون تفكيكا للشكل الطبيعي، يعتقه من ردح الثقل ويبث فيه «المرح والمغزى الرمزي» (١٠). فهي ليست مأساوية، لا بمعنى أنها تستدير ضد الحياة ولا بمعنى أنها تخضع مضامينها لنظام جديد، رغم أن عليها أن تستقي «عمقها وقوتها» من الحياة والا أصبحت لعبا «فارغا»، بالمماثلة الدريدانية، فان على اللعب أن يحمل «أثر» أصله بغير أن يعيد انتاجه. وإن كان الثقل هو الشارة المادية الدالة على التمركز، فان اللعب يراوغ التمركز بازاحته للغايات العملية والامتناع عن فرض أي غايات (روحية) جديدة.

إن ملاحظات زيمل العامة عن اللعب هي مجرد تخطيطات أولية للمفهوم ترشد القارىء الى مناقشته «للخاصية الاجتماعية»، وهي عنوان المقال، ان الخاصية الاجتماعية هي الشكل اللعبي لعملية الاجتماع، التي تمثل كافة أشكال المجتمع أو الحياة الاجتماعية. وبما أنناانتجد الاجتماع في شكله الطبيعي وسط السعي والتناحر البشريين فهو لا يبرز بذاته أبدا لأنه دائما يمحى أو يخفى تحت وجهة النظر العملية. لكنه يتضح عندما ينهار (كما تدلل مناقشة زيمل «للمدينة الكبرى») (١١)، أو عندما يصبح هو هدف سعيه

---

(٨) المصدر السابق ص ٤٢.

(٩) المصدر السابق ص ٤٣.

(١٠) المصدر السابق ص ٤٣.

(١١) كورت وولف (محرر) المدن العواصم والمحيط لعقلي، نيويورك، فري برس، ١٩٥٠، صفحة ٤٠٩.

الخاص، عندما يلعب مع نفسه كعملية مبنية ليس لها هدف آخر. وعلى نحو تجسيدى، تلعب لعبة الاجتماع (الخاصية الاجتماعية) أساسا فى المجتمعات المتحضرة عن طريق الكلام فى المحادثة. فهى تظهر نسيجا مفتوحا، اذ تستجمع كل الاهتمامات الخاصة بالأشكال الطبيعية وتعيد تشغيل خطابها كوسيلة لابقاء التجمع دائرا فى مرح، بدلا من السعى خلف أهدافها الأصلية. ان الخاصية الاجتماعية تكتسح فاعليتها داخل لعبها بنفسها، اذ تتطلب منهم لباقة تحل محل الانضباط الذى تفرضه الاشياء ذات الاهتمام الطبيعى.

لذا فان *اللباقة* هنا ذات أهمية خاصة، فحيثما لا يوجد اهتمام خارجى أو أنانى مباشر يوجه الفرد فى ضبطه لذاته خلال علاقاته مع الآخرين، تقوم اللباقة بهذه الوظيفة التنظيمية. ولعل أكثر مهامها جوهرية هى وضع الحدود، الناتجة عن مطالب الآخرين، على نزوات الفرد، ونوازعه الذاتية، ورغباته الذهنيةوالمادية(١٢).

ان اللباقة حقا هى ما يجعل الاجتماع ممكنا كلعب حر للاجتماع يتحدد فى نفس الوقت بشكله الخاص به. انها أخلاقيات اللعب الاجتماعى، قانون انضباطى داخلى يحدد للرقص خطواته فى اغلال المرح. ومن خلال اللباقة تصير الخاصية الاجتماعية هى الكسر بين الحياة والشكل:«ان الخاصية الاجتماعية هى رمز للحياة كما تظهر الحياة فى تدفق لعب سهل وسعيد، الا أنها أيضا رمز *للحياة*.(١٣)

ويشير لعب زيمل بالأحرف المائلة الى الامتياز الذى يضفيه على اللعب بوصفه الطريقة التى تزدوج بها الحياة على نفسها، مما لا يمكن وصفه بأسلوب واحد، بل يمكن فقط أن ينقش كاختلاف فى علامات الكتابة بما يسميه دريدا الاخـ(ت)لاف.

ان الخاصية الاجتماعية هى فى نموذج زيمل للعب، الذى ينبغى له، مادام الاسم - السيد عند زيمل هو «الحياة»، أن يكون لعبا حيا (لعبا حيا، ولعبا حيا)، اللعب حياة، والحياة لعب. أما بالنسبة لدريدا فنموذجه للعب هو الكتابة التفكيكية، والعلاقة بين كتابته والكتابات الأخرى، النص الذى يفككه. واذا كان لدى دريدا اسم «سيد» فهو «الكتابة»، وهو يمارس من الكتابة شكلا هو شكلها اللعبى. ان العصا التى سوف يمررها زيمل لدريدا منقوشة عليها أخلاقيات اللباقة: ان التفكيك كتابة لبقة، تحل محل الكتابة التى يضبطها شىء لاحق بها، حضور يتحدث للكاتب، *لوغوس*. وزيمل، قرب نهاية «الخاصية الاجتماعية»، يلمح

(١٢) كورت وولف، ص ٤٥ فى المرجع المذكور هامش رقم ٤.

(١٣) نفس المرجع ص ٥٥.

الى امكانية التفكيك عن طريق تحويل ثنائية الحياة/ الرمز الى لفظة «اللعب الرمزى». «ان الحياة المستقلة المنظمة ذاتيا، والتى تحققها الجوانب السطحية فى التفاعل الاجتماعى» يمكن ان تعد من وجهة النظر العملية فى «الخاصية الاجتماعية» «انعداما للحياة آليا ضعيف الأهمية»، أو من منظور اللعب «لعبا رمزيا تجسد مطالبه الجمالية أكثر ديناميات الوجود الاجتماعى العريض الغنى رهافة ورقيا»[١٤] وكما قد يجد النقاد فى التفكيك الدريدانى، من موقع البرامج السياسية المتميزة، مجرد تلاعب بالنصوص آلى وضعيف الأهمية، فقد يعده بعض الكتاب الأكثر لباقة لعبا رمزيا ممتعا، كتابة ترمز للكتابة، وتلعب بالرموز فى غياب مدلولاتها.

التفكيك

لقد أدلى جون د. ميرفى بالملاحظة التالية: «الواضح أن دريدا يبغى «تفكيك» التراث المستوحى من سوسير، بحيث تصير اندفاعة اللغة حرة فى اتباع مصيرها الذى تختاره لنفسها».[١٥] وهذا التراث السوسيرى، الذى يطابق دريدا بينه وبين «الغرب» يقوم على التفرقة بين الشىء الذى تدل عليه اللغة، والدال اللغوى بافتراض أن «*موضوعا* ما للدلالة موجود فى العالم، وأن مفهوما ما *قبليا* يمثله»[١٦]. وهذا الافتراض هو ما يطلق عليه دريدا «التمركز حول اللوغوس»، وهو المذهب القائل، اذا استخدمنا كلمات ريتشارد رورتى[١٧]، بأن الفلسفة هذ مرآة الطبيعة. أما تأويل ميرفى «لمشروع» دريدا فهو يناسبنا هنا لأنه عالم اجتماع سيتولى الرد على دريدا من أجل خطاب التفاعلية الرمزية، الذى تأثر كثيرا بكتابات زيمل، وهو وسيط ماهر، قادر على وصل دريدا بالرغبة فى اللعب، مما يتطلب الخضوع للعب اللغة، أو «حريتها فى اتباع مصيرها الذى تختاره لنفسها»، تماما كما تتطلب الرغبة فى لعب المجتمع، والاستمتاع بالخاصية الاجتماعية، الخضوع للعب الاجتماع. ان ميرفى يقدم لنا مفتاح، أو نقطة ارتكاز، دريدا الزيملى، لأن ذلك الدريدا هو المعنى بالخطاب فى هذه الكتابة، دريدا اللاعب. ان التفكيك هو الشكل اللعبى للميتافيزيقا، الذى تحدد الآن بصفة حرية اللغة، وليس حرية الفرد الذى يتكلم اللغة أو يكتبها، تماما كما أن الخاصية

---

(١٤)نفس المرجع ص ٥٦.

(١٥) John W. Murphy، جاك دريدا، الخطابة المؤدية الى تفكيك الفطرة السليمة، ديوچين العدد ١٢٨، ١٩٨٤، صفحات ١٢٥-١٤٠.

(١٦) المرجع السابق ص ١٣٢.

(١٧) Richard Rorty، الفلسفة ومرآة الطبيعة، برنستون، مطبعة جامعة برنستومى، ١٩٧٩.

الاجتماعية هى حرية من يجتمعون، والذين ينبغى عليهم الانضباط حتى يستمتعوا بحريتها، حتى يشاركوا فيها.

ان دريدا يقدم لنا شرحا وافيا سهلا لما يمكن ان يسمى *بممارسة التفكيك* فى حوار له مع هنرى روز[١٨]، حيث يصل بين كتابته التفكيكية وبين المتعة واللعب. ان قالب الحوار يطلق العنان لدريدا فى الكلام عن الكتابة، بمعرفته أن كلامه سينقش فى شكل نص مكتوب. فهو هنا يسمح له ويرغم فى نفس الوقت على الدخول فى محادثة، على أن يكون من الاجتماعية بحيث يحاول أن يرضى طالبا طالبا يرجو منه سهولة أكثر فى الفهم مما يطيب له تحقيقه فى كتابته. وعنوان الحوار «استلزامات» هو نص مميز يقابل المرء فيه دريدا على ملعب الكلام، خارج ملعبه هو، ملعب الكتابة، ولكن مع الاحالة المستمرة اليه.

ان دريدا فى اقترابه الأول من وصف التفكيك يسميه «عملية، نصية فريدة ومتمايزة»، إن شئت، لا تخص حركتها غير التامة نفسها بأية بداية مطلقة، وهى رغم استنفادها التام فى قراءة نصوص أخرى الا أنها على نحو ما لا تحيل الا الى كتابتها الخاصة»[١٩]. هاهنا، فى بداية تعليقاته، نجد تقريبا بين التفكيك والشكل اللعبى. فالتفكيك، الذى هو مثل الخاصية الاجتماعية، مفتوح النسيج، و«حركة غير تامة»، يستهلك نفسه فى مضامين أشكال سابقة عليه بينما لا يحيل الا الى نفسه، كما تأخذ الخاصية الاجتماعية مضامين الأشكال الطبيعية وتستخدمها لتغذية بقائها. انه مثال، على الاقل، على «استقلال المضامين»، تتحرر من خلاله العناصر التى كانت تنتظمها شفرة نصية، ولو مبدئيا، من هذه الشفرة كى تلعب. انها تتحرر على يد كتابة ترقص داخل كتابة أخرى. ويواصل دريدا قائلا أنه:

من الضرورى قبل كل شىء أن نقرأ ونعيد قراءة هؤلاء الذين أكتب فى اعقابهم، «الكتب» التى أقوم فى هوامشها وبين سطورها بالاشارة الى وقراءة نص يكاد يكون هو نفسه وآخر تام المغايرة فى نفس الوقت، أتردد، لأسباب واضحة، فى ان أسميه نصا مقننا[٢٠]...

وهاهنا مرة أخرى تقريب للشكل اللعبى الزيملى. ولنأخذ مثال رياضة الصيد، التى تكاد تكون هى نفسها الصيد من أجل الطعام لكنها تختلف عنه تماما. فالتفكيك لا يستطيع، مثله فى ذلك مثل الشكل

---

(١٨) جاك دريدا، Impl ications، مقابلة شخصية مع هنرى وس منشورة فى Positions، شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو (الطبعة الفرنسية ١٩٧٢)، ص ٣ - ١٤.

(١٩) المرجع السابق ص ٣.

(٢٠) المرجع السابق ص ٤.

اللعبي، أن ينفصل تماما عن سوابقه، التفكيك هو تلاعب بالنصوص وفيها، وليس على مبعدة منها، تماما كما أن الأشكال اللعبية هي تلاعب بالأشكال الطبيعية وفيها، دريدا يفعل بالكتابة ما يفعله البشر بالاجتماع عندما يمارسون الخاصية الاجتماعية - انه يدعها تكون نفسها. الا أن هذه القراءة الزيملية لدريدا تستدرج شيئا لعله كان بمنأى عن التصور. ان دريدا يضفي امتيازا على النصوص التي يرقص فيها، تماما كما يؤسس اللعب الزيملي نفسه على الأشكال الطبيعية. فهل تكون النصوص التي يقرأها دريدا ويكتب فيها مثل الأشكال الطبيعية؟.

من غير الممكن قيام التفكيك دون قيام بناء يتفكك. كما ينبغي على الشكل اللعبي أن ينكر، وأن ينأى بنفسه عن الغرض الأعلى للشكل الطبيعي، وأن يستبعد نفسه منه، فان على التفكيك أيضا أن يحول بين نفسه وبين ما يوحي النص الميتافيزيقي (نص الميتافيزيقا) بأنه يحيل اليه. وبالرجوع الى نقطة ارتكاز دريدا الزيملي، يتعين على التفكيك أن ينفي المسلمة القائلة بأن «*موضوعا* ما للدلالة يوجد في العالم، وأن مفهوما ما *قبليا* يمثله». ان النفي الدريدي الحي «لميتافيزيقا الحضور»التي تكون فيها الكتابة اعادة تسطير للخطاب الذي يحكمه اسم - سيد (سواء أكان الله، أو الطبيعة أو الروح أو الحياة أو الكينونة أو الواقع أو الوجود) يكشف عن موضوعه من خلال نفسه، لا يمثل نقدا، بل ازاحة للكتابة، كتابة تتميز باللباقة. أي أن دريدا لا يزيح ميتافيزيقا الحضور كي يستبدل بها ميتافيزيقا أخرى (ستكون بالضرورة ميتافيزيقا للحضور)، بل يتجنب أن يفرض أي اهتمام ميتافيزيقي له على النص الذي يفككه وهو بهذا يتحرر من أجل اللعب، ولكن على شرط وحيد هو أن يخفف من عبء الجدية، ليس كل جدية ربما، مادامت اللباقة جدية، ولكن من جدية الميتافيزيقا. وجدية الميتايزيقا هذه هي اهتمام الكاتب بانتاج تسطير للكلام يتكلم فيه ما يحيل اليه الأسم - السيد ذا الأحرف الكبيرة أو في أعظم أمثلة التمركز حول اللوغوس تتكلم كينونة الاسم نفسه («في البدء كان *الكلمة*...»). أما الكتابة الدريدانية فهي «لا تخص نفسها بأي بداية مطلقة» بينما تسجل النصوص المتمركزة حول اللوغوس السعي الى البدايات المطلقة الواقعة فيما وراء السعي، والمفترض مع ذلك على نحو ما، رغم أن دريدا لا يسمح لها، أن تدخل النصوص *أو* تكون النصوص. ان الميتافيزيقا الغربية تشبه الأشكال الطبيعية، ان تصف منهجا للسعي خلف الحضور، يتعامل معه دريداو ممتنعا عن السعي، على أنه «نظام من الارغامات الأساسية، والتعارضات المفاهيمية، لا يمكن ممارسة الفلسفة خارجها»[٢١]. والتفكيك

---

(٢١) المرجع السابق ص ٦.

هو اللعب بهذه التعارضات المفاهيمية، مثل الطبيعة/الثقافة، الواقع/الوهم، الوجود/العدم، الروح/المادة، الوجود/الماهية، اللعب الذى يتتبع الكيفية التى يؤكد بها كل فرد فى الزوج التعارضى نفسه، على الرغم من قصد الكاتب الى اخفاء هذا الفرد أو ذاك من الزوج. التفكيك هو لعب لغة الميتافيزيقا، بعد تحررها من الحنين الى الحضور مع بقائها وفية «لنظام الارغامات الأساسية» تماما كما تبقى رياضة الصيد وفية لارغامات الصيد وتبقى الخاصية الاجتماعية وفية لمطالب الاجتماع.

ان التفكيك، كى نذكر به، هو أولا «عملية، نصية». لكنه أكثر من هذا اذا كنا نعنى «بالعملية» مجرد تقنية تخلو من امكانية الوصف في خطاب أخلاقى. لكن العناصر الأخلاقية فى العملية التفكيكية تزداد وضوحا عندما نجتذب دريدا الزيملى من مكمنه. ولعلنا ينبغى أن نفكر فى «العملية» أكثر على أنها اجراء طبى يكون علاقة أخلاقية بين الفاعل والمريض بالأولى عن التفكير بها من خلال مفهوم «التعريف العملياتى» المأخوذ من فلسفة العلم، وهو ما كان مضمرا فى هذه الكتابة حتى الآن. ان دريدا يجرى العمليات على النصوص بتفكيكه اياها. لكن التفكيك هو شكل من اللعب/شكل لعبى، وهو بهذا يتشكل بواسطة أخلاقيات. والأخلاقيات الدريدانية للعب النصى تتجلى فى مقطع من حوار روز يستطرد فيه دريدا حول التفكيك بوصفه كتابة بكلتى اليدين. وبعد أن يشير الى العنف المصاحب للتفكيك عندما ينقش، عن طريق *الشطب*، «ما يحاول من داخل النص أن يحكمه من الخارج» (الاسم ـ السيد للحضور)، ينتقل الى الخطاب الأخلاقى اذ يقول:

اننى أحاول بكل صرامة ممكنة أن أحترم اللعب الداخلى، المنضبط للوحدات الفلسفية philoso-phemes *والمعرفية* epistemes *اذ أجعلها تنزلق ـ بغير اساءة معاملتها ـ نحو نقطة فقدها للصلة، نقطة انهاكها وانغلاقها*(٢٢).

هاهنا أجد أوضح شروح دريدا لما يقوم به عندما يفكك نصا من النصوص: وهو أمر تحيط به الوحدة الأخلاقية etheme للاحترام، وهو الفضيلة الكانتية التى تسمى باللباقة ساعة اللعب. فالتفكيك هو اللعب اللبق بنص الميتافيزيقا، الذى لا يسىء معاملة دلائله، الوحدات الفلسفية والمعرفية، بل يدعها تلعب حتى الانهاك، أى حتى تفقد آثار الآخر بها، آثار نقائضها الثنائية، وتنغلق على نفسها، وحينئذ لا تعود ذات صلة ـ بل تصبح منعزلة (ميتة؟) ومعدة *للشطب*. التفكيك اذن، باستكماله للحركة هو لعب، لكنه لعب به عنف

---

(٢٢) المرجع السابق ص٦.

مـفـروض من الخـارج، فى أحـد لحظاته الجـدليـة، شطب. ضع مـوضع اللعب/ اشطب/ ضع مـوضع اللعب/...على نحو مفتوح النسيج. انه لعب جراحي الى حد بعيد، لكنه أيضا يشبه الخاصية الاجتماعية كثيرا، تلك التى توضع فيها الموضوعات والمحاورات موضع اللعب ثم تترك، اذ يعاود الفاعلون الاجتماعيون دورانهم.

ويواصل "دريدا" تأويله الأخلاقى للتفكيك فيلاحظ بعد ذلك أن :

تفكيك الفلسفة على هذا النحو، يعنى التفكير - بأكثر الطرق وفاءاً وداخلية - فى الجنيالوجيا البنيوية لمفاهيم الفلسفة أو يعنى أيضاً أن نحدد - من نقطة خارجية معينة - لا يمكن للفلسفة توصيفها أو تسميتها - ما استطاع هذا التاريخ أن يخفيه أو يحرّمه، إذ جعل من نفسه تاريخاً عن طريق هذا القمع محدد الدوافع فى موضع ما(٢٣).

وهنا تضاف إلى الاحتدام فضيلة الوفاء، الوفاء *لبناء* النص المتمركز حول اللوغوس، تماماً كما تنطوى الخاصية الاجتماعية على الوفاء لروح الاجتماع المهيمنة لعملية تشكيل المجتمع. إلا أنه، وهنا نجد اختلافاً عن اللعب الزيملى، ثمه العنف المتمثل فى تحديد خارجي - الشطب - لأن النص، رغم أن من الضرورى احترامه فى ذاته، كنص، إلا أنه لا يجب احترامه لذاته، كما تظهره مزاعمة. أى أن اللعب الدريدائى لا يستطيع توكيد "شكله الطبيعى" على نحو ما تؤكد الخاصية الاجتماعية. فهناك اختلاف بين الكتابة التفكيكية والمكتوب المتمركز حول اللوغوس لا يمكن عبوره لأن النص المتمركز حول اللوغوس يقمع ما ليس هو نفسه فى مناداته "باسم - سيد" يزعم أنه ... يحرر: فهو يخفى أو يمنع باسم الحرية - وهو "قمع محدد الدوافع فى موضع ما " .

إن العنصر العلاجى فى التفكيك الدريدائى - التحرر من القمع عن طريق الشطب - يجعله من وجهة نظر النموذج الزيملىّ، شكلاً ناقصاً من أشكال اللعب. فهناك شىء ما به يوحى بالفرض :

إذ أن عليه أن يهاجم النص من الخارج لكى يحرر الوحدات الفلسفية حتى وهو فى النص عن طريق وضعه موضع المساءلة لذلك التحديد الأشهر للوجود على أنه حضور، وهو التحديد الذى وجد فيه "هيدجر" مصير الفلسفة (٢٤).

---

(٢٣) المرجع السابق ص ٦.

(٢٤) المرجع السابق ص ٧.

لكن الخاصية الاجتماعية، على العكس، لا تضع شيئاً "موضع المساءلة" بل ببساطة تزيح مواضيع الاجتماع الطبيعي، والاهتمامات الطبيعية، من مجال الاعتبار. على أن دريدا يواصل حديثه "إن هذا الدوران الوفي والعنيف في نفس الوقت بين داخل الفلسفة وخارجها " ينتج "عملاً نصيا معنياً يمنح متعة كبيرة".

أي كتابة عاكفة على نفسها تمكننا أيضاً من قراءة الوحدات الفلسفية - وبالتالي كل نصوص ثقافتنا-على أنها نوع من الأعراض (وهي كلمة أستريب منها طبعاً، كما شرحت في مكان آخر) على شيء لا يمكن تقديمه في تاريخ الفلسفة، وهو فوق هذا، غير حاضر في أي مكان (٢٥).

إن متعة التفكيك في التشخيص، ولعلها أيضاً، في العلاج فهل يسعنا تصوره كلعب لدور الطبيب مع مريض يموت (أو مات) ؟ ... "الغرب" والكاتب الغربي، أو المتغربين ؟ وإبقاء المريض حياً في نفس الوقت بما يتجاوز أي علم ثقافي عن طريق كتابة الكلمة - العبرة « الاخـ (ت) لاف » آخر الحضور، فوق شطب الاسم - السيد؟ أو لعله يمكن تصور متعة التفكيك في صورة قتل الملوك، كما يدعونا دريدا عندما يختتم شرحه للتفكيك بالمطابقة بينه وبين اللعب:

المخاطرة بألا نعني شيئا (أن نكتب الاخـ (ت) لاف كنقش ذاتي التحريم) هو أن نبدأ اللعب، وأن تدخل أولا في لعب الاخـ (ت) لاف الذي يمنع أي كلمة، وأي مفهوم، وأي منطوق كبير، من تلخيص حركة الاختلافات وتباعدها في النص، والهيمنة عليها، من موقع الحضور اللاهوتي لأي مركز كان(٢٦).

ولعله ليس قتل الملوك تماما، برغم اسقاط دريدا لرؤوس الأحرف الكبيرة. ان التفكيك الدريدائي هو ثورة مستديمة في النص ينتجها الشطب وتسمح بها الكلمة المتسامحة الاخـ (ت) لاف، مثل المهرج في أوراق اللعب، الذي يسمح «لحركة الاختلافات وتباعدها في النص» أن تلعب. والآن يزداد التفكيك شبها بشكل زيمل اللعبي، بعد تأويله في تقريب أخير أنه الشكل اللعبي للتمركز حول اللوغوس، الذي لا يمكن تحققه الا بفعل مضاد للتمركز حول اللوغوس، يحفظ الثنائيات ويؤكدها، ثنائيات السيد/العبد، الملك/المهرج. ان الطبيب، وقاتل الملك، والعبد، والمهرج - كل هؤلاء مفككون دريدائيون، وما من واحد منهم له امتياز خاص.

---

(٢٥) المرجع السابق ص ٧.

(٢٦) المرجع السابق ص ١٤.

الورطـــــة

عندما نعيد مناولة العصا التى انتقش عليها التفكيك لزيمل فى آخر دورات سباق التتابع فانما نعيدها لزيمل الذى يشتغل على نصوص غير نصوصية، زيمل الاستراتيجى النصى، وما ينصب عليه التساؤل هنا هو مجموعة العمليات التى يوظفها زيمل حين يكتب عن نصوص الميتافيزيقا التى طالما شغلت دريدا. هل هناك افتتاح للتفكيك فى استراتيجية زيمل النصية؟ هل تمثل كتابته عن الكتابات شكلا من اللعب، وهل هو الشكل اللعبى للفلسفة؟ هل يستطيع دريدا الزيملى أن ينجب زيمل الدريدائى؟ ان الأفكار السابقة موضوعة فى صيغة السؤال لأن زيمل، التأسيسى الذى له اسم - سيد هو *الحياة*، لم يعامل الميتافيزيقا صراحة على أنها لعب خالص. بل لقد نزع هالة للتسامى عن الأسماء - السيدة للكتاب الآخرين، مؤولا اياها كتعبيرات عن المزاج الحيوى لكل كاتب أسقطت على الكون بفضل الذهن المانح للأشكال. أى أن زيمل نزع عن الميتافيزيقا موضوعيتها، تماما كما فعل الآخرون من نقاد الحداثة وفلاسفة الحياة، مثل نيتشة، وفرويد، وأوناموبو، وديوى، وسانتايانا. لكنه فعل هذا لكى يعطى *الحياة* وليس الكتابة حريتها. فقد كان عمله النصى على الميتافيزيقا وسيلة بغاية أبعد، وهى الدفاع عن *الحياة* كوجود، لا يمكن الامساك به فى أى بناء ذهنى، ولكن يمكن التعبير عنه فى المفارقات والتناقضات الصورية، ومظاهر الغياب. انه، بالمعنى الذى يقصده دريدا، ناقد يتحدث عن، ولأجل وفى حضور الوجود ثم ينقش اسمه - السيد فى نص. ان الميتافيزيقا لدى زيمل هى تعبير عن *الحياة*، مما يفترض مسبقا ميتافيزيقى *الحياة* كى تؤولها، وحتى ولو كان هذا (فقط) كجهد خائب لتقديم الوجود فى شكل وحدة قابلة للفهم.

واذا كان لكتابة زيمل أن تكشف عن افتتاح للتفكيك، فلابد من تفكيك كتابته عن الكتابات لتحرير كتابته عن الكتابات كى تلعب. أى أن على المرء أن يشير كيف يقوم زيمل بشىء تكميلى لما يزعم أنه سيقوم به عندما يشتغل على نص كاتب آخر، وأنه ينخرط فى شكل من أشكال التفكيك أو فى عمل نصى يستكمل التفكيك أو يبين فيه امكانات خافية. وفى أحد الصياغات الممكنة: قد يسمح لنا زيمل بتأويل أوسع للتفكيك، اذ يحرره من توطنه فى النصوص الدريدائية، أو فى صياغة أخرى: قد يساعدنا زيمل فى فتح مجال من العمليات النصية لها بالتفكيك فى صلات قرابة، ينتظم تحت اسم أوسع مدى هو اللعب الرمزى. وأى صياغة نختارها لتسمية امكانية وجود زيمل دريدائى هى مسألة بلاغة نصية، تعتمد على أى النصوص هى المضيئة وأيها التى تستضىء. وسوف نستخدم هنا الاستراتيجيتين حتى ينتج تداخل حر للعب بين زيمل/دريدا فى

كتابة حول نص زيمل، شوبنهور ونيتشة[٢٧] الذى كتب فيه عن أكبر فيلسوفين للحياة فى المانيا فى القرن التاسع عشر. ان شوبنهور ونيتشه نص متميز لأنه يجسد طريقة زيمل فى معاملة النصوص التى ينتقى منها مادة ميتافيزيقاه الخاصة. وما يعنينا هنا هو طريقته فى معاملة النصوص، وليس ما انتقى منها، ولا ميتافيزيقياه.

لكن «مقدمة» زيمل المنهجية التى كتبها *لشوبنهور ونيتشة*تقف فى طريق أى قراءة تفكيكية سهلة لمتن النص. بل ان زيمل يتقدم بنية القيام بكل ما كان دريدا خليقا بمحاولة تجنبه. ان «مقدمته» مكرسة للاعلان والدفاع عن المشروع الساعى الى ايجاد «اللب الايجابى» لشوبنهور ونيتشة، حيث «تتلاقى نواة المذهب الخاص بكل منهما، مركزه الذاتى مع مركز اهميته الموضوعية، كما يحدث فى حالة كل فيلسوف أصيل، الذى يجيب عن أسئلة «أمور الواقع الخارجى» من عمق دخيلته الخاصة، «من عمق دخيلة النوع البشرى، كما لاحظ جوتة ذات مرة فيما يخص شوبنهور»[٢٨]. و«هدف» مشروعه هو القيام «بمساهمة فى التاريخ الثقافى العام للروح وفى الأهمية العابرة للتاريخ للفيلسوفين المعنيين»[٢٩]. الأهمية الموضوعية (العابرة للتاريخ)، تصور تاريخ ثقافى عام للروح كمستودع للأهمية، وتصور «المركز الذاتى» ذى «اللب الايجابى» كأصل للتاريخ، كل هذه هى المصطلحات والألفاظ التى تمثل ميتافيزيقا الحضور بالنسبة لدريدا. ان زيمل يغرس كتابته عميقا فى التمركز حول اللوغوس، اذ يحاول التحكم فى النصوص التى سوف يشتغل عليها من الخارج بواسطة أسمائه ـ السيد الخاصة به، بحيث يكشف، كما يقول، عن «فلسفة تدور حول كل فيلسوف، تقوم على ما يجده مهما فيهما للتاريخ الثقافى العام للروح.

ولكى يتم زيمل مشروعه فهو يعلن عن استراتيجية تنتهك كل قاعدة من قواعد التفكيك الدريدائى. فهو اذ يعترف بأن شوبنهور ونيتشة «كثيرا ما ناقشا مشاكل لم تكن بالضرورة متصلة باللب المركزى لفكريهما، بل كانت أيضا جد بعيدة عن هذا اللب» الا أنه «يفترض مسبقا أن المحاور الرئيسية القليلة الكامنة فى صميم مذهبى شوبنهور ونيتشة هى أثمن أجزاء هذين المذهبين موضوعيا، وهى الأجزاء التى سوف يتقى»[٣٠]. يبدو اذن أن زيمل لن يجعل الوحدات الفلسفية، على الطريقة الدريدائية، تنزلق «نحو نقطة فقدانها للصلة، نقطة انهاكها وانغلاقها»، بل هو سوف يتمسك بها حتى نقطة اعادة تنصيصها كفلسفة للفيلسوف. ان تعريفه الأخير لمشروعه هو أن يؤلف.

(٢٧) چورچ زيميل، شوبنهور ونيتشيه، أمبرست، مطبعة جامعة ماساشوستس (طبعة چرمان ١٩٠٧)، ١٩٨٦.

(٢٨) المرجع السابق، المقدمة.

(٢٩) المرجع السابق، المقدمة.

(٣٠) المرجع السابق، المقدمة.

صورة مفردة متضامنة ليس لها مقابل مباشر في الواقع ولكن يمكن مقارنتها بصورة شخصية (بورتيرية) فنية تقدم لنا، بدلا من كلية الشيء الحقيقية، تأويلا مثاليا له ومعنى مستقى من منهج التقديم وهدفه(٣١).

ان زيمل يبدو هنا كما لو كان بناءا، يسطو على نصوص من أجل نشاطه البناء الخاص، أكثر منه تفكيكيا يحترم نصا ما ويتميز بالوفاء له، وحرا أيضا في أن يكتب في هوامشه وبين سطوره ويمحو أسماءه - السيدة. ان التفكيكي يبني نصا جديدا حقا، لكنه في النص القديم وحوله، وليس فوقه أو تحته.

ان زيمل، حتى النقطة التي يعلن عندها عن مشروعه لرسم الصور، هو مثل واضح على التمركز حول اللوغوس، لكنه بعدئذ يتجاوز مشروعه فجأة ويمهد نصه للتفكيك. انه يواصل:

ان على المرء أن يختار من اجمالي أقوال الفيلسوف تلك التي تكوّن من الفكر سياقا متماسكا، متجانسا ذا معنى مستقى - ولا يهم اذا كان هذا الاجمالي يتضمن أيضا تناقضات، ونقاط ضعف، والتباسات(٣٢).

لقد انزلق نص زيمل من «اللب المركزي» و«الأهمية الموضوعية» الى «سياق من الفكر متماسك متجانس ذي معنى» معبر عنه في «تأويل مثالي ومعنى من منهج التقديم وهدفه». ثم يسلم الحقل بعد ذلك للتفكيك الدريدائي، أي الكلية التي «تتضمن تناقضات ونقاط ضعف والتباسات». واذا محا المرء من نص زيمل كلمات «الأهمية الموضوعية»، يصير برنامجه عملا تأليفيا، صورة الموضوعية objectification الفلسفية لمزاج حيوي. واذا محا المرء من نص زيمل كلمة «المركز الذاتي» يصير تأليفه «أقوال» (متمركز حول الصوت لايزال، لكنه شديد القرب من دريدا)، تأليفا من الوحدات المعرفية والفلسفية. فاذا أقام المرء بعدئذ ثنائية التأليف/ الكلية فانه يدرك امكانية التفكيك من بابها الخلفي، أي أن زيمل كي يبدع تأليفه فان عليه أن يفكك الكلية، مع عدم احترامها على ما هي عليه، بما فيه «تناقضاتها ونقاط ضعفها والتباساتها»، مع رفض أن تفرض عليها وحدة ليست فيها. وهاهنا المفتتح لزيمل الدريدائي، في العمل النصي الذي عليه القيام به كي يستخلص نواة لفلسفته الدائرة حول الفيلسوف، وفي اقراره باختلاف النص الذي يعمل عليه، وتجاوزه لما سوف يحيله اليه، وبأنه لا يغلق نفسه، بل أن عليه أن يغلقه في نص مختلف.

---

(٣١) المرجع السابق، المقدمة.

(٣٢) المرجع السابق، المقدمة.

ان زيمل أيضا كاتب يتميز باللباقة، اذ يحفظ للنص الاخر استقلاله. ان عليه «أن يحترم بكل ما فى وسعه فى صرامة اللعب الداخلى المنظم للوحدات الفلسفية والمعرفية «حتى يصل لتحديد معالم اللب، وعليه أن يتبع التناقضات ونقاط الضعف والالتباسات حتى ينشىء التماسك. مثلما يتضح الأمر فى المتن الرئيسى لنص شوبنهور ونيتشة، فان تأليفه قائم ضمن حدود تفكيكه، ووضعه للنصوص التى يعمل عليها موضع اللعب. ان نص شوبنهور ونيتشة، يتخلصه من عبء المساهمة فى كتابة تاريخ ثقافى عام للروح، هو لعبة بين النصوص وفى داخلها. وثمة لب مركزى يتم وضعه حقا (أفلا يعتمد دريدا أيضا على الاسماء- السيدة للنصوص الأخرى كى ترتكز كتاباته الهادمة للمركز؟) لكنه يوضع بعد ذلك موضع اللعب ضد نصوص مضادة. ان التفكيك الزيملى هو عملية توريط للب عن طريق الانسحاب الى الأطراف واللب المضاد. أى أن زيمل بينما كان بوسعه أن يكتب شرحا مباشرا لفلسفة الفيلسوف، راح بدلا من هذا يضع تأليفه موضع اللعب مع الكلية النصية التى بناه منها.

والتقريب الأول الذى نستطيع القيام به لاستراتيجية التوريط النصية الخاصة بزيمل يأتى عن طريق اللجوء الى مناقشته للإنحياز فى كتاب *علم الاجتماع*. فعلى غرار الطريقة التى تساعد بها الخاصية الاجتماعية فى ابراز الاجتماع، يظهر اللا- انحياز البنية الأكثر خصوصية لعملية الصراع. ان اللا- منحاز يمكن ان يكون وسيطا.

ينتج الاتفاق بين طرفين متصادمين، حيث ينسحب بعد القيام بجهده فى خلق اتصال مباشر بين العناصر المنفصلة أو المتصارعة، أو يكون محكّما «يوازن» المزاعم المتضاربة الواحدة بقبالة الآخر ثم يصفى منها كل ما يهدد التوافق(٢٣).

وقد يبدو زيمل، من قراءة برنامجه، كما لو كان محكما، يزيل تصويره للفيلسوف أو فلسفة كل المزاعم المتضاربة، بحيث تتآلف وحدة فكرية متماسكة. لكنه فى الممارسة وسيط يقيم الاتصال بين الوحدات المعرفية والفلسفية حتى يمكن لها أن تضع بعضها البعض موضع اللعب.

الا أن هناك اختلافا بين التوسط الاجتماعى واستراتيجية التوريط النصية. فحيث يكون لدى شكل التوسط الطبيعى فى المجتمع غرض لاحق هو الاتفاق الاختيارى بين أطراف متصارعة، فان التوسط فى

---

(٢٣) كورت هـ. وولف (محرر)، The triad، عن سوسيولوجيا جورج زيميل، نيويورك، فرى برس، (طبعة جرمان ١٩٠٨) صفحات ١٤٥ - ١٦٠.

الصراع الدائر داخل وبين النصوص المتمركزة حول اللوغوس لا ينتج عنه اتفاق بل اظهار للاختلافات التى لا يمكن الجمع بينها ويرفض المورط أن يحكم فيها. ان التوريط هو الشكل اللعبى للتوسط الفلسفى، وهو تفكيك أى ادعاء هيجلى بامكانية توحيد النقائض، هو هيجل وقد تجرد من لوغوسه الجدلى. ان الميتافيزيقا الغربية، بالنسبة لزيمل كما هى بالنسبة لدريدا، تمثل جهدا لتحديد «الواقع الأصح » بعبارات متماسكة عن طريق عقد الامتياز لاسم ـ سيد. أما المورط للا ـ منحاز فهو كاتب لبق، يمارس ضبط النفس ضد التحكيم فى صراع الوحدات الفلسفية باختيار أحد الأسماء ـ السيدة المتنافسة أو بغرض اسم ـ سيد جديد من الخارج. لكن التوريط بدلا من هذا، لا يفتأ ينشىء سيناريوهات تضع فيها الوحدات الفلسفية المتنافسة أنفسها موضع اللعب بلا توافق بالغاء الواحد منها للأخرى، اذ تزيح الواحدة الأخرى من المواقع المتميزة فى النص المتمركز حول اللوغوس. والمورط يوصل الى حد الكمال أخلاقيات اللامنحاز الزيملاى الذى يدمج «ابتعاده الشخصى عن المغزى الموضوعى للصراع (أية اسم ـ سيد ستكون له الغلبة) فى اهتمامه الشخصى بمغزاه الذاتى»(٣٤). أى أن المورط يعمل على الا يكسب أى اسم ـ سيد، اذ يصبح منحازا للعب ا لوحدات الفلسفية المستمر، لكنه يجد السعى خلف الاسم السيد ذا مغزى، ان التوريط هو الالغاء المتبادل الذى لا يفتأ يجدد للاسماء ـ السيدة، انه اللعب المتيافيزيقى، واللعب بالميتافيزيقا.

وينشىء زيمل سيناريوهاته التوريطية فى عملية مثلثة الخطوات يتبعها طيلة مناقشاته الخاصة للمسائل الفلسفية فى شوبنهور ونيتشة، فهو يبدأ بانشاء تأليفه «لمركز الفيلسوف الخاص»، اذ يفهم الفيلسوف على أنه يقدم استجابة معقولة لاشكال حقيقى. وهو ببقائه وفيا للنص الذى يعمل عليه لا يجلب للنص أى منظور خارجى عليه بل يحاول وصف معناه الداخلى. وهو يقوم بالحد الأدنى الممكن من اعادة التركيبية للبناء، اذ يقرر أهم المقولات بوضوح ويتجنب أى جهد للتوفيق بين المتناقضات بينما يصلح اساءات التأويل التى قام بها نقاد آخرون. ولكن بمجرد اتخاذ زيمل لمواقع الفيلسوف فهو يمضى الى عملية ثانية أكثر تفككية، اذ يظهر أن مسلمات هذا الموقع نفسها تسمح ببديل واحد آخر على الأقل مغاير لما تؤكد المسلمات أنها تستلزمه منطقيا. وزيمل اذ يكشف أن وحدة الموقع لم تنتج عن ضرورة منطقية انما يريح الموقع من عبء ادعائه الحقيقة الموضوعية ويعيد تنصيصه كامكانية تأملية تعبر عن مزاج الفيلسوف، ثم يقرر بعد هذا فى حركة أخيرة ما وجده معقولا وهاما فى ذلك الموقع. ان حركتى اعادة التنصيص والحكم على المعقولية خارجيتان على العملية التفككيةالتى تقدم فيها البدائل التأملية اللاغية للبديل الظاهر فى

---

(٣٤) المرجع السابق، ص ١٥٠.

النص الجارى تحليله. ان زيمل عندما يجيء بالبديل التأملى من نص مضاد، كما يفعل حين يدفع نصوص شونبهور ونيتشة للعب ضد بعضها البعض، انما يصبح وسيطا لاهيا، على مسافة تشى بالاهتمام، يضع الوحدات الفلسفية للآخرين موضع اللعب ويورط أسماءهم - السيدة فهو ينخرط فى لعب بين النصوص، ويكتب كما يفعل دريدا بكلتا اليدين، ولكنه بدل من أن يحمل قلماً وممحاة، يلوح بقلمين ينقشان / يلغيان، يلغيان / ينقشان فى عملية مفتوحة من اللعب التوسطى تنجح بسبب فشلها فى التوفيق بين الوحدات الفلسفية المتصارعة. إن لعب زيمل مثله فى العنف مثل لعب دريدا، لكنه عنف لا - منحاز، عنف بالنيابة.

عند ختام شوبنهور ونيتشة، يلخص زيمل الورطة التى أقامها بين الفيلسوفين. إن لب نتشة هو، «المسلمة القيمية الدوجماطيقية» أن «الحياة سوف تكون» بينما لب شوبنهور هو النفى الذى لا يقل دوجماطيقية «الحياة لن تكون» .

إن ورطة اللب واللب المضاد بالنسبة لزيمل تكشف عن «حدود الفهم المنطقى» وتشير إلى «معارضة للوجود لا يمكن للفهم الالتفاف حولها» [٣٥]. إن إيمان شوبنهور بأن «الحياة بلا قيمة، القائم على اختياره من بين كل المعانى المتباينة التى لا تقبل الملاحقة للرتابة وسيادة الألم والخيبة وحدها» يقابله إيمان نيتشة بأن «الحياة قيمة وأن كل نقص ليس إلا خطوة نحو تحقيق جديد، وكل رتابة ليست إلا تلاعب للحيوية الانهائية، وكل ألم غير ذى موضوع فى جيشان القيم خلال عملية التحقق بالوجود والفعل» [٣٦]. إن شوبنهور ونيتشة يلغيان ويعاودان الغاء الواحد الآخر، بحيث يصير «السعى الى السلام» بينهما «مغامرة بلا طائل» وهو «أمر اسوأ من أن تكون بلا جدوى، لأنها تزيف معنى تعارضهما، وعلى هذا، معنى كلٍّ منهما على حدة» [٣٧].

أن المورط اللبق يفكك كى يبرز الاختلافات، باحترامه ووفائه للصراع والمشاركين فيه، هو وسيط بين، ما لا يمكن التوفيق بينه والوسيط اللالهى يظل على مبعدة من الصراع، ويحقق التوحيد الفريد الممكن هنا «كذات تستطيع مشاهدة كلا الموقفين» ويختتم زيمل كتابه بتقرير عقيدة المورط:

ان الروح تنمو خلال الاحساس بترددات الوجود الروحى فى المسافة المفتوحة بين هذه المتعارضات، تنمو برغم، بل بسبب، انها لا تقطع برأى لصالح أحد الأطراف. أنها فى النهاية تحتضن شقاء

---

(٣٥) چورچ زيميل ، المرجع السابق، ص ١٨١ .

(٣٦) چورچ زيميل ، المرجع السابق، ص ١٨١ .

(٣٧) چورچ زيميل ، المرجع السابق، ص ١٨١ .

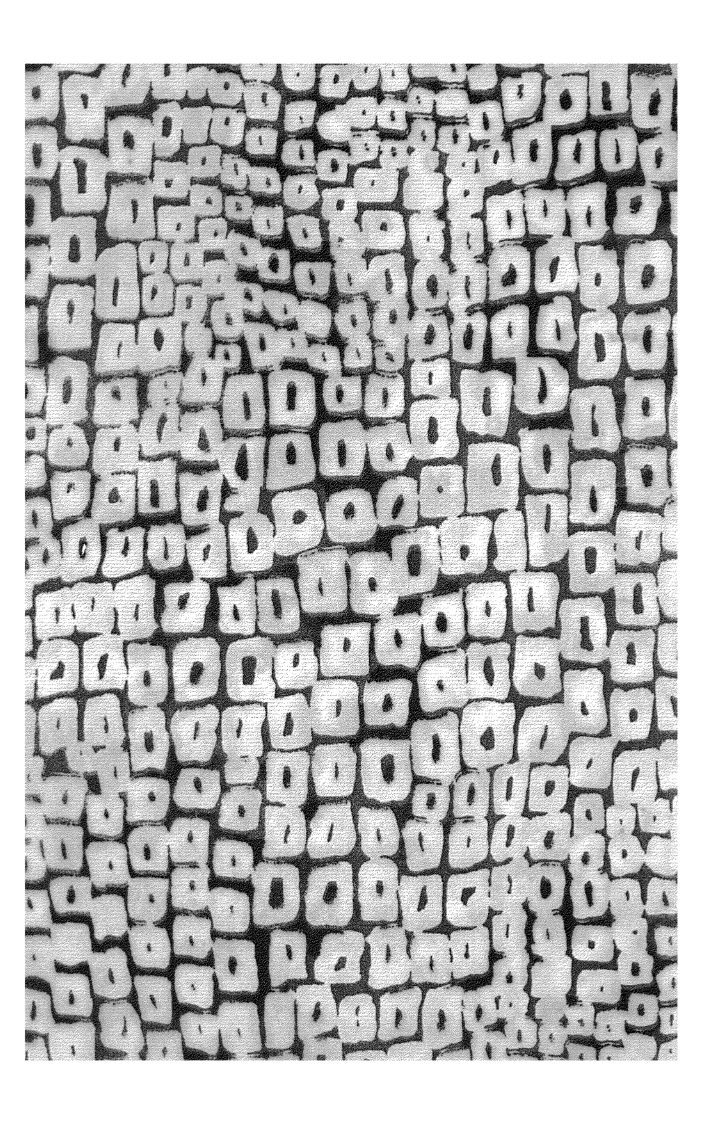
الحياة وبهجتها معا بوصفهما قطبى امتدادها، قطبى قوتها، قطبى امتلائها، وهى تلتذ بهذا الاحتضان(٣٨).

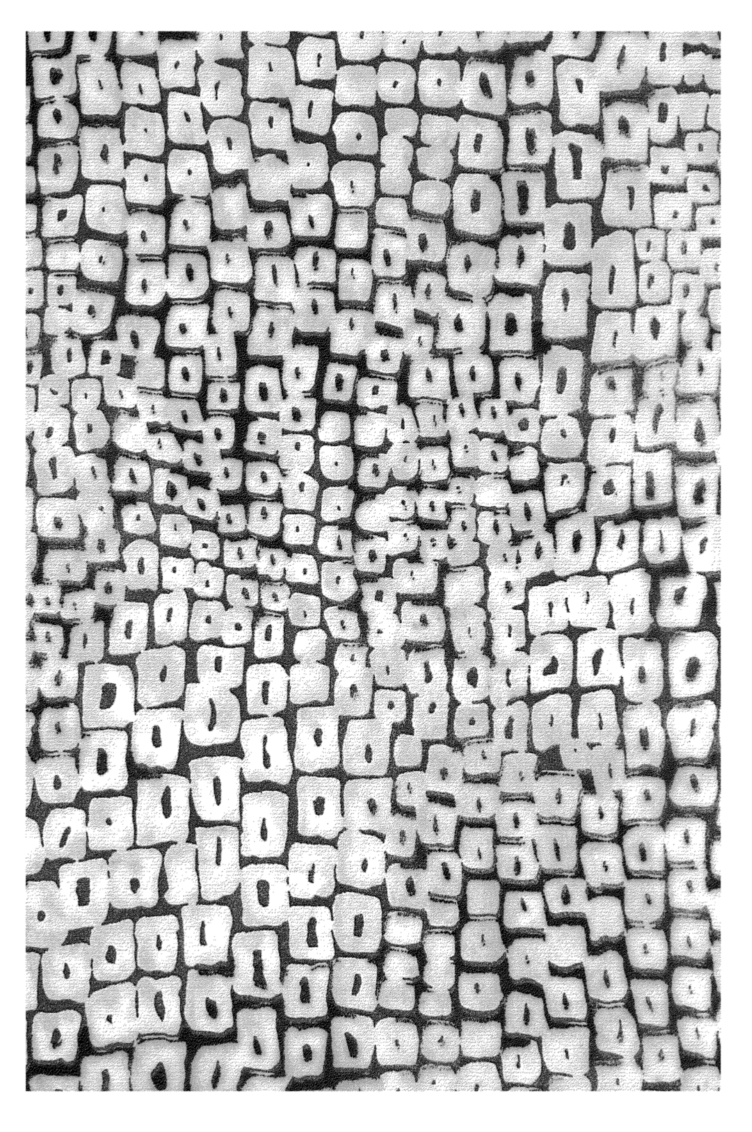
والوسيط يأخذ الصكوك الملغية، الا وهى النصوص ويلعب بتبادلها. فليس هناك وجود أعلى لها كى تسحب منه، بل محض متعة مشاهدة اللعب المتبادل بين احاسيس الحياة والوحدات الفلسفية الدالة عليها. ان متعة دريدا العلاجية تفسح المجال لمتعة أكثر ايدوسية بين النصوص «فى المسافة بين هذه التعارضات». واذا قمت بشطب دريدا فى كلمة «الروح» وكتب مكانها كلمة «الاخـ(ت) لاف»، تجد نفسك منهمكا فى لعب - غير دريدائى - تماما، وغير - دريدائى - تماما لأنه يسمح للاحاسيس أيضا بأن تلعب خلال الوحدات الفلسفية، لعبة الحياة وقد أخذتها الفلسفة، الا يقترب هذا من أن يكون تفكيرا دريدائيا «بغير حنين» يضع «التوكيد موضع اللعب، بضحكة معينة وخطوة رقص معينة»؟

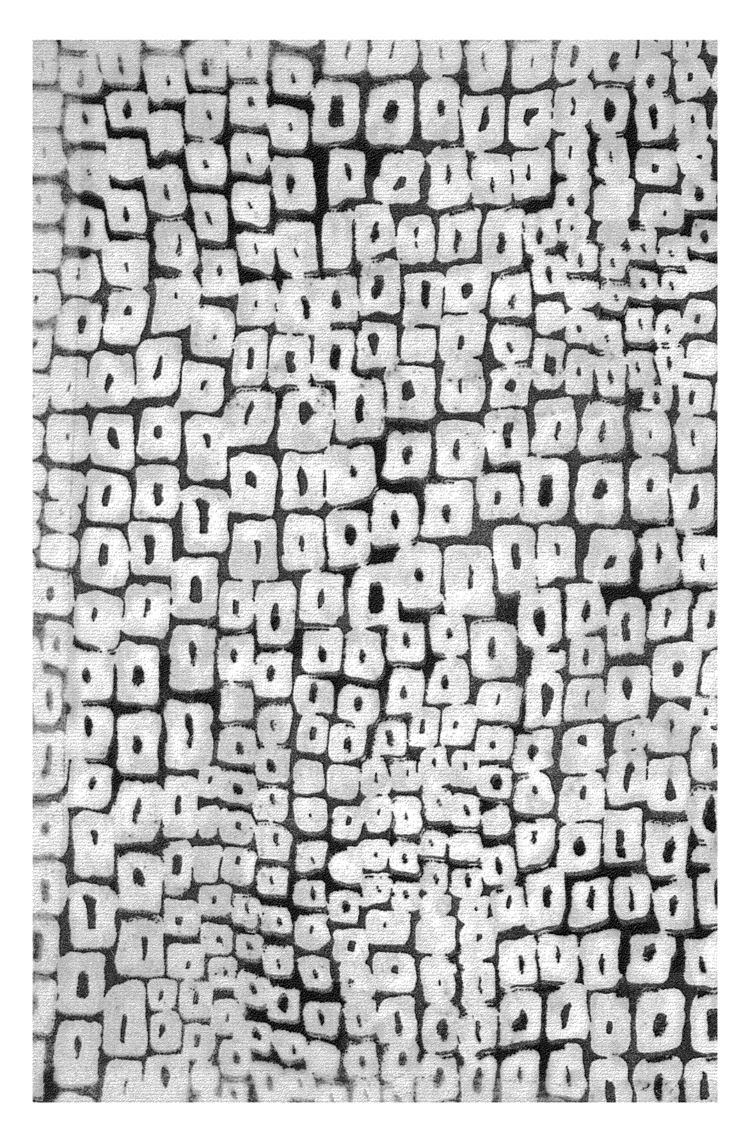
هل تمثل عملية التوريط شكلا من أشكال التفكيك، أم هما كلاهما أشكال لعبية رمزية؟ وهل لهذا السؤال أية أهمية؟

---

(٣٨) چورج زيميل، المرجع السابق، ص ١٨١.








Bibliotheca Alexandrina
0532116